

يا ام العجايز
السيدة زينب الكبرى
سيدى احمد البدوي
سيدى ابو العباس
يا سيدنا الحسين
و. ننحاته صيام

الطُّهر والكرامات:

قداسة الأولياء

سيدى ابراهيم الدسوقي
الامام الشافعي

سيددي احمد البدوي
 السيد زينب الكبير
 يا ام المعجيز
 حسين مداد
 سيددي ابو العباس المرسى
 السيد فاطمة عائشة
 سيددي ابو الحجة الشاذلي
 السيد شاذلي
 يا ام هاشم حي
 سيددي ابراهيم الدسوقي
 الامام الشافعي

الطهر والكرامات



9789776370043



دكتور: شحانة صيام

الطُّهْر والكِرَامَاتُ:

قَدَاسَةُ الْأَوْلِيَاءِ

صيام، شحاته
الطهر والكرامات: قداسة الأولياء/ شحاته صيام
القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، ٢٠١١. ط ١

٢٤٠ ص ؛ ٢٤ سم

١- الأولياء

٢- معتقدات شعبية

أ - المؤلف

رقم التصنيف: ٢٩١،٣

رقم الإيداع 2010/13749

الترقيم الدولي

I.S.B.N.: 978-977-6370-04-3

جميع الحقوق محفوظة للناشر



للنشر والتوزيع

روافد للنشر والتوزيع

١١ شارع أحمد لطفي السيد

غمرة - القاهرة (ج م ع)

تليفون +202 26742730

+2 0122235071

info@rwafead.com

rwafead@gmail.com

www.rwafead.com

تصميم الغلاف: نهاد عبد الغني
الإخراج الداخلي: أحمد عبد المقصود

الطُّهْر والكِرَامَاتُ:

قَدَاسَةُ الْأَوْلِيَاءِ

استئذان بالدخول

دستور يا سيدنا

منذ بواكير القرن الرابع الهجري والأدبيات العربية المرتبطة بالتدين الشعبي تعج بإشارات عديدة حول مسألة الاعتقاد بالأولياء وكراماتهم وخوارقهم والطقوس المرتبطة بهم. والمتابع لها يجد أنها تجمع بين فريق يحاول أن يرسخ الاعتقاد بهم وبقدراتهم ومعجزاتهم، وفريق آخر يقف من هؤلاء موقفًا مضادًا ويحارب الفكر المرتبط بهم، بل ويرميهم بالشطح والكفر. وهناك أيضًا فريق ثالث يسعى إلى تناول هذا الموضوع بطريقة موضوعية ويصفها في إطار الظواهر الاجتماعية والثقافية التي تكشف عن رؤية بعض الفئات الاجتماعية للكون والواقع المعاش.

والواقع إذا كانت الفرق السابقة تتناول هذه الظاهرة من مشايعة معينة لمداخل نظرية وعقائدية متباينة، فإن ثمة فريقًا آخر يحاول الربط بينها وبين ما يدور في الحياة اليومية، ويسود ذلك في الحس الجمعي الذي من خلاله يكن اعتبار ظاهرة الأولياء جزءًا لا يتجزأ من التراث الشعبي الديني Folk religion، الذي يخلع عليهم مكانة كبيرة وفضلى عن غيرهم من الكائنات الموجودة على سطح الأرض.

إن ما سبق هو عين ما أشارت إليه كوكبة من الأطروحات التي حاولت أن تضع زيارة الأولياء والاقتران بهم بين أضمومة التدين الشعبي، ولعل ما يكشف ذلك بوضوح وجود ما ينوف عن ٢٨٥٠ مقامًا للأولياء في بر مصر، وهو ما يدفع البعض إلى الإشارة إلى أنه لا تخلو قرية إلا وبها واحد أو أكثر من ضريح لولي من الأولياء، الذين يعتقد المصريون فيهم بقواهم وكراماتهم ومعجزاتهم.

ولما كانت ظاهرة زيارة الأضرحة تُعد واحدة من الممارسات والعادات الثقافية والشعبية، التي تعبّر عن الوجدان الجمعي والتفكير الجواني وطغيان الأفكار لقطاع واسع من الفئات الاجتماعية، فإن الارتباط بالأولياء والتبرك بهم والارتحال واللجوء اليهم لمقاومة ورد الشر والاستشفاء وجلب الخير، ذلك الذي يعكس مدى شيوع العجز وقلّة الخيلة والاعتزاب. فالشعور بالتدني وضعف إمكانيات الأفراد وانتظار المخلص الذي

ينتهي عذابات الحاضر ، والإيمان بقوة الآخر في تفعيل المعجزات والكرامات وقضاء الحاجات يجعل من هؤلاء أسرى لضعفهم، بينما يتجاوز الأولياء وضعية الإنسان العادي.

ويبدو أن ما سبق يكشف عن طبيعة البنية الذهنية للمجتمع، والتفكير الجمعي السائد فيه، فإنه من ناحية أخرى يكشف عن آليات النسيج الأسطوري الذي تكون من خلاله الفكر والمعتقد بعيداً عن السماء، وفي اتشاج مع الأرض، وهو ما يعني أن المحايثة مع العيني والملموس والمرئي الموضوعي بات أمراً صعباً، وهو ما يدفع بالطبع إلى خلع القداسة على ما هو أرضي. وأخرى بنا أن نسجل ها هنا أنه لكي يحدث ذلك، فإنه يتحتم تحول الواقع المعاش إلى أسطورة، ومن ثم تتحول الذاكرة الجماعية إلى مستودع للأحداث التاريخية؛ إذ عن طريقها يتم تحويل الأشخاص إلى أبطال أسطوريين، فضلاً عن إدماج عناصر ما وراثية لكي يتم استبدال الطبيعة الأرضية إلى الأخرى المقدسة.

إنه حسب ذلك، فإن الواقع المعاش يكون بصدد انفتاح على عالم لا يندرج على العالم البشري فقط، بل يتعداه لكي يصل إلى آفاق بعيدة يلعب فيها الخيال دوراً فاعلاً في توصيف وضعية الإنسان الذي يكتمل في إطاره المقدس والديني في آن، وبالتالي يتحول النقص إلى الكمال. ولا غرو أن الإنسان وفق هذه الحالة يكون باحثاً عن معنى نشاط وعيه، ومن ثم يكون أسيراً لمعايير تضعها الذات الإنسانية، ويكون الجوهر سابقاً للوجود، وهنا تكون الذات الأسطورية متلقية لثقافتها الموروثة، أو أن تكون وفق معنى آخر، وريثة للأسطورة التي تختار بين فعل الإيمان وبين المطلق، ومن ثم تحاول المزج بين التاريخي والأبدي و تحول الدين إلى منط أسطوري، أو تحول الدين إلى وثن وعقيدة أسطورية تستولي على الوعي الاجتماعي.

إن الموقف الإدراكي للذات حسب الطبيعة الأسطورية المسيطرة عليه، يجعلنا أمام فلسفة أنطولوجية خاصة، تتحدد بعدم رفض الزمان الديني المستمر، وتعظم من شأن التاريخ الذي يستقي مآذجه من الأصول الأسطورية، ناهيك عن منح الموجودات دالة رمزية. إن الذات هنا منوطة بهكاكة النموذج السماوي؛ إذ يكون في ذلك الطقس والخيال تكتيكان ملازمان يعملان على إعادة هذا النموذج عن طريق العقل الذي يحاول إعادة إنتاج الحوادث الأسطورية واستدعاء شخوص غائبة، وهو ما يجعلنا بصدد ما يسمى "باستدعاء الزمن المقدس" الذي يقتسم فيه المخلوق مع الخالق الحضور الطاغي.

إن تفكير الذات لصالح ذات غريبة هو عينه الاستلاب، ذلك الذي يشير إلى أن الفرد يكون منتميًا إلى آخر، مستدجًا ذاته في كل فضاءاته. إنه ما أن تكون البداية حتى تنتهي إلى آخر، ثم في نهاية الأمر نصبح مسلوبين بطريقة واعية، أو قل عن طيب خاطر. وإذا كان هذا الشكل من الاستلاب هو أحد أنماطه، فإننا نرى أنه من أخطر الأنماط؛ إذ تكون الذات مسلوقة بصورة أيديولوجية؛ حيث تنسجم الأفكار مع الإدراكات المعرفية، ويتجسد الوهم كطريقة للخلاص وحل المشكلات، وتتجلى الطوباوية والهلوسة العقلية.

وباعتبار أن الإيمان ببعجزات الأولياء لا تخضع للتجريب، وإنما تكون الذات أسيرة للنقل، فإننا نكون بصدد تساوٍ بين الإيمان بالأولياء والإيمان بالله؛ إذ نكون أمام حالة لا واعية وعاجزة، تسلم بإيماننا بأنفسنا وليس بإيماننا بالله. إننا وفق هذه الحالة نكون أمام نوع من القلق وعدم الاستقرار، وهو ما يعبر عنه الاتحاد مع الإنساني ومجافة الخالق والتعامي عن المحرمات Taboo والتأكيد على البعد التقوي المرتبط بالكرامات، فضلًا عن الاعتماد على نشر العقائد والقيم الرمزية وفق الحكي المنقول والمتوارث المستند إلى الذاكرة التراثية.

إنه حيال كل ما تقدم، وفي إطار أدبيات الأولياء والموقف منها - مع أو ضد - فإننا ندفع بمجموعة من القضايا التي تشكل استناداتنا في هذا الكتاب، وهي التي مثل توجهاتنا ومرامينا على الصعيدين النظري والعمل، واليكم هاتهما:

أولاً: إن الدين كغيره من مخرجات العقل الواقعي يشهد رجرجة واضحة، فتارة يسأل عن تسكين الأوضاع، وتارة يكون الفاعل الرئيسي في توريثها، ذلك الذي يجعله يأخذ في أثوابه والوانه المختلفة أنماطًا متباينة من أنماط التدوين.

ثانيًا: إن الدين يستمد من التقاليد ومن الأفكار الدينية والعقائدية ما يرتبط بالمصالح والمنافع المادية، وهو ما يجعلنا نفهم الفضاء الديني من خلال مفهوم تحقيق المصلحة.

ثالثًا: إنه وفق ذلك، فإن الدين ها هنا ما هو إلا إعادة لإنتاج العلاقات البنوية بين الفاعلين الاجتماعيين الموجودين في المحيط الاجتماعي، والذين يتصرفون أو يديرون سلوكياتهم وأفعالهم من خلال المنفعة التي تُدر عليهم.

رابعًا: إنه حسب الفكر الأسطوري ودور المخيال الاجتماعي ووظيفته، فإن مثة نظرة عامة تحكم طبيعة الاعتقادات بقدسية الأولياء، إلا وهي فعالية الذهن البدائي

الذي ينظم السلوك الاجتماعي والتصورات الجمعية التي تسعى إلى التفكير بينها وبين المقدس.

خامساً: إن علاقة الذات بالأولياء مثلها مثل علاقة المهزوم بالمنتصر؛ إذ تتحرك المشاعر وتقبّع نحو رغبة لسلب الذات بطريقة زائدة على الحساب، ويلعب فيها الإبداع والخيال دوراً فاعلاً.

سادساً: إنه في إطار الثنائية الميتافيزيقية (مقدس - مدنس) يكون المقدس لا نهائي، بينما المدنس هو النهائي، ذلك الذي يسجنه المعنى الداخلي لدى الإنسان وما يرتبط بذلك من رموز.

سابعاً: إن اللجوء إلى الموتى هو نوع من الخوف؛ فبدلاً من مجافاتهم، فإنهم يتوددون اليهم خوفاً من الإصابة بالأمراض، وكسب رضائهم ودفع شرهم، أو قل أنها عملية إزاحة الخوف من خلال إسقاط الانفعالات على الأموات.

ثامناً: إن الطقوس التي يفعلها الأفراد في محيط المقامات والأضرحة ذات دلالة رمزية وواقعية، تلك التي تعبر عن وجود قوة غيبية حاضرة في محيط وداخل الأضرحة، وهو ما يجعل الولي المدفون ما زال حياً وواعياً ومؤثراً في كل ما يحدث بالخارج.

إن المدقق في الاعتبارات السابقة التي تُعد موجهاً أساسياً لبحث ظاهرة سلطة الأولياء، يجدها تأتي بحسبانها ظاهرة اجتماعية شاملة، ويفرضها ما يسمى بأنثروبولوجيا الدين، التي يشغل التدوين الشعبي حيزاً مهماً فيها. وطبيعي أنه لكي نغوص في أعماقها كان علينا أن نتسلح بالمنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي) الذي من خلاله نحاول فهم الأرضي باعتباره معطى متعالياً ومجتمعياً، وهو ما تطرحه ضرورة الاهتمام بالفضاءات الثقافية والاجتماعية والدينية التي ساهمت في صنع المدنس وإعادة إنتاج الدين بعيداً عن الفضاء التوحيدي؛ إذ تكون الذات الإنسانية وحسب هي الفاعل الرئيس في صنع كل شيء.

إنه وفق كل ما تقدم، فقد حاولنا أن نقيم دراسة سوسيولوجية حاولنا فيها الجمع بين منهجي الكم والكيف في آن. فمن خلال دراسة أمبريقية تم تفعيل استثمار البحث ثم الكشف عن بعض المفاهيم النابعة بوعي ولا وعي عن الفئات الاجتماعية المختلفة، فضلاً عن تبين طقوسهم وممارساتهم وإبداعاتهم في محيط المقامات والأضرحة.

إننا حسب ذلك نكون قد حاولنا أن نفيط اللثام عن ظاهرة طغيان الكرامات وما يرتبط بها من أساطير في مجتمع المعلوماتية، ناهيك عن تزايد معالم السلطوية الدينية التي تنطلق من خلالها الوهم والخيالات لابتداع المقدس في حل عن العقل والموضوعية. إننا اجتهدنا وابتغيينا مرضاة الله.

والله من وراء القصد.

شكّانة صيام

الفصل الأول المقدس والمقدس

مقدمة

في يوم من الأيام عرّف (أرسطو) الإنسان بأنه حيوان ناطق. وعلى خلاف ذلك هناك ما يصفونه بأنه حيوان متديّن. وامتداداً لهذه النعوت، فإن (هيجل) يذهب إلى أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحرص على وجود دين له؛ إذ يمثل ركناً رئيساً في بنية وتكوين الإنسان داخلياً وخارجياً، ذلك الذي دفع البعض إلى القول أن الإيمان لم يكن قط شيئاً مكتسباً، بل هو فطري، ويسبق وجود الإنسان.

إنه حسب هذه الحقيقة فقد وقف الإنسان منذ مَهْد وجوده على سطح الأرض، متأملاً لظواهر وغوامض الكون، بهدف البحث عن تدابير وقائية لتأمين وجوده. فتارة يحاول أن يستأنس كل ما حوله، وتارة راح يفكر في استرضاء القوى الغيبية التي ظن أنها تترىص به وتعمل على إنهاء وجوده. إنه منذ ذاك وقد ولدت الكهانة ونشأ الدين. إن تأمين الإنسان لذاته أملاً في البقاء على قيد الحياة، دفعه إلى تجاوز حدود معارفه وأزمانه ووجوده، من أجل الوصول إلى النهائي، أو قل لتأسيس فكرة الألوهية.

وإذا كان الدين قد عرفته الأزمان والعصور الأولى، فإنه بدءاً من الفراعنة، ومروراً بالإغريق، ووصولاً إلى الوقت الحاضر، ولا زال الدين يلعب دوراً محورياً على جميع الصُّعد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وحيث هو كذلك، فإنه عبارة عن مجموعة من المعتقدات والممارسات التي يؤديها الإنسان في ضوء مفهوم المقدّس الذي يطرح رؤية شمولية للكون والذات، وهو ما يفرض ضرورة التمييز بين أمرين لا ثالث لهما هما: الأول ما يسمى بالدين الفردي الذي يتأتى عن الخبرة الفردية وتعكس ما هو انفعالي ويسبق أي تصور عقلاني. أما الآخر، فهو ما يطلق عليه بالدين الجمعي وهو الذي يتم نقله من خلال الأفراد لكي يكتسب الصفة الجمعية، وتستخدم فيه المجازات والرموز بهدف تأسيس المعتقد.

وباعتبار أن الدين ما هو الا وعي بما هو مقدّس أو مدّنّس؛ إذ من خلاله يتم ترسيم الحدود القاعدية للذات وسلوكها، فإن الوجود الاجتماعي يلعب دوراً جوهرياً في تعيين ملامح وأشكال ووظائف الدين، وبحسبان أن ثمة علاقة وثيقة بين الوجود والوعي الاجتماعي، فإن مجموعة التصورات حول الإنسان والمجتمع والعالم التي تتفتق عن ذلك، تشكل بنية الوعي الديني. وبيد أننا نهتمُّها هنا بمسألة الظاهرة الدينية والتديّن وأسباب شيوعه في الواقع المعاش، فإنه يتوجب علينا بادئ ذي بدء أن نأيز بين نوعين

من الوعي الديني، الأول هو ما ندعوه بالوعي الإيماني، أما الآخر فهو ما نسميه بالوعي الأخلاقي الاجتماعي. وحيث إن الأول يتسم بالعمومية، فإن الآخر نسبي ويُعد أحد إفرزات الصراع الاجتماعي الذي شهدته التكوينات الاقتصادية الاجتماعية^(١).

وبغض النظر عن طبيعة التفرقة السابقة التي تقتضيها الطبيعة التحليلية لفهم الظاهرة الدينية، فإننا في هذا المقام سوف نهتم بالوعي الديني في مجمله، أي إننا سوف نجمع بين المكونات الإيمانية والأخلاقية والاجتماعية في آن، ذلك الذي سوف يساعدنا في الوقوف على أبعاد الظاهرة، وحتى نشرع في ذلك دعونا نفكك بعض المفاهيم الخاصة بها حتى يمكن تأويلها.

أولاً: في طبيعة المفهوم

في مطلع هذا الجزء إذا كنّا نهتم بتأويل المفاهيم المرتبطة بتفسير الظاهرة الدينية، فإنه من نافلة القول أن الدين يحظى بتعريفات متعددة، الأمر الذي يصعب وجود تعريف جامع مانع يتناسب وطبيعة وظائفه وأهدافه، في ضوء التوجهات النظرية التي يركن لها. وبعيداً عن ذلك، إنّه على سبيل المثال نجد (هربرت سبنسر) يذهب إلى أن الدين هو :

".... تفكر في كل ما يتأتى على العقل العلمي والتفكير الواضح... إنَّ الأديان على قدر اختلافها في عقائدها المعلنة تتفق ضمناً في إيمانها بأن وجود الكون هو سر يتطلب التفسير، ولذا فإن الدين هو الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض وعصيّ على الفهم..." .

إن المصدق في الكلام الفائق الذي يصدر عن (سبنسر) يجده يُركّز بشكل لا مرأى فيه على وجود الغيبيات التي وفق عدم حضورها تصبح شيئاً صعباً للفهم، والواقع أن (سبنسر) في هذا الطرح لم يكن وحده الذي تجاوب مع هذا التفسير؛ إذ يشاركه القول (ماكس مولر) الذي يركز على تصور الإنسان لطبيعة اللانهايي أو المطلق أو فوق الإنساني. وفي هذا المعنى يذكر :

".... أن الدين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا يمكن التعبير عنه... إنه توفّق إلى اللانهايي..." .

وإذا كان (مولر) و(سبنسر) في تعريفهما السابقين يركزان على فوق الطبيعي Supernatural، فإن هناك من يجاريهما نفس الفهم والتأويل. لقد ذهب (م. رافيل

(M.Reville) في مقدمة كتابه عن تاريخ الأديان: أن الدين هو نوع من الشعور بأن هناك من يتحكم في الكون، ذلك الذي يحكم الحياة الإنسانية، ويجد علاقة فعالة بين الذات البشرية والإلهية، وفي هذا الصدد يذهب:

"... أن الدين هو اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس الاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون، وما ينجم عن ذلك الشعور بالغبطة...." (٢).

والتصاقاً مع نفس الاتجاه فإن (شيلرماخر Schleiermacher) يرى أن الدين هو شعور بالنهائي أو المطلق الذي تتكامل أوصافه ولا تستطيع الحواس أو الخيال الفردي الوقوف على قدراته أو بلوغ منتهاه. وفي ذلك يقول:

"... إن الدين هو شعور باللانهايي واختبار له. وما تعنيه اللانهايي هنا هو وحدة وتكامل العالم المدرك، وهذه الوحدة لا تواجه بالحواس كموضوع وإنما تبني على نفسها للمشاعر الداخلية. وعندما تنتقل للمشاعر إلى حيز التأملات فإنها تخلق في الذهن فكرة الله. وأن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله إما نحو المفارقة والتوحيد، أو نحو نوع غير مشخص للالوهية يتسم بوحدة الوجود...."

إن المتأمل في التعريفات السابقة يمكنه أن يضع يديه بسهولة، على أنها جاءت لكي تعين ديانات معينة وحسب، وهو ما يجعل أخرى تخرج من إطارها. وفي هذا السياق فإنه ينادي بوجود كائنات أرواحية مثل أرواح الموتى أو الأشباح والغيبيات، ذلك الذي دفع (تيلور) أن يصك تعريفاً محدداً؛ إذ يستعيز بالكائنات الروحية عن الآلهة وهو في ذلك يذكر:

"... إن المتطلب الأول في الدراسة المنهجية لأديان الشعوب البدائية هو وضع تعريف بدائي للدين، ذلك أن التوكيد على الإيمان بكائن أعلى، من شأنه أن يخرج المعتقدات البدائية من دائرة الدين... لأن مثل هذا الإيمان هو مرحلة متطورة من مراحل الحياة الدينية... من هنا فإن الأفضل أن نضع حدّاً لتعريف يقتصر على الإيمان بكائنات روحية..." (٣).

ولئن كان (تيلور) يرى أن الديانات البدائية حذفت الآلهة وأحلت بدلا منها الكائنات الروحية، إلا أنه في الوقت نفسه يمنحها القدرة والوعي والميزات التي تجعلها

تتفوق في خصائصها عن الإنسان. إن رحابة مفهوم (تيلور) جعله يضع الأرواح المختلفة -القوى الغيبية- مثل: الجان والعفاريت والأرواح بجانب الآلهة، بل ويزيد أيضا أن هذه القوى كلها تزاحم الإنسان وتتداخل في عالمه بشكل مؤثر، وهو ما يفيد أنها تتمتع بالقوة والتأثير والوعى، ذلك ما دعاه إلى محاولة استرضائها تارة، واستمالتها تارة أخرى؛ إذ ساعده في ذلك تقديمه للقربين أو تفعيل كلمات القدرة والتأثير عليها.

ويجدر أن نشير في هذا المقام إلى ما قدمه (تيلور) من طرح نظري حول الدين البدائي الذي كان مدينا فيه إلى (أوجيست كونت) الذي شدد على فكرة النفس أكثر من تركيزه على مقولة الروح، تلك التي ترى أن الشعوب البدائية تعتقد في الكائنات الحية وتطورها، ذلك الذي يعني أن النفس والروح صفتان لنظرية الأحلام حول الدين. إن إسقاط فكرة النفس على المخلوقات الأخرى التي تتشابه مع الإنسان البدائي، وتسترعي انتباهه، جعل (تيلور) يرد فكرة الإحيائية والروحانية إلى تحديد الحد الأدنى للدين، التي من خلال مفهوم التطور، ثم تأسيس فكرة الآلهة التي تتحكم في مصير كل شيء.

إن المتأمل في الكلام الفائت يجد أن (تيلور) حاول أن يدفع بالدليل الدامغ على أن الديانة البدائية ما هي الا مسألة عقلانية، وأنها تتولد نتيجة للحس، ذلك الأمر الذي دفع (جيمس فريزر) في كتابه: (الغصن الذهبي) أن يذهب إلى أن الإنسانية عرفت مراحل ثلاثة في النمو العقلي من السحر إلى الدين، ومن الدين إلى العلم. وطبيعي أن تمرّحل العقل البشري هكذا يكون هو ما قدمه (كونت) وفق قانونه المسمى بالمرحلة الثلاث، الذي أراد وفق حدوده أن يرى أن الدين جاء بعد السحر، بل تفوق في أهميته عنه، وهذا ما حدث في القبائل الأسترالية التي تدخل في أضمومة الديانات الإحيائية.

وعلى الرغم من أن (فريزر) قد حذا حذو (تيلور) في اتباع نهج (كونت) حينما قسم مراحل تطور الفكري البشري، الا أنه عاب عليه أنه لم يقدم تعريفا مانعا جامعاً حول الدين، وهو ما دفعه إلى تقديم تعريف مكمل له، وهو في ذلك يقول:

".... إن صياغة تعريف واحد من شأنه إرضاء كل الآراء المتصارعة

حول الدين، وهو أمر غير ممكن التحقيق... من هنا فإن كل ما يستطيعه الباحث هو أن يحدد بدقة ما يعنيه بكلمة الدين، ثم يعمل على استخدام هذه الكلمة عبر مؤلفه بالمعنى الذي حدده لها منذ البداية... وعليه فإننا نفهم الدين على أنه عملية استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان،

يعتقد أنها تتحكم في الطبيعة والحياة الإنسانية... وهذه العملية تنطوي على عنصرين: واحد نظري والآخر عملي... فهناك أولاً الاعتقاد بقوة عليا، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى... فلا يصبح الدين بغير توفر هذين العنصرين، ذلك أن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري، أما الممارسة المجردة عن أي اعتقاد فليس من الدين في شيء...^(٤).

إن المدقق في التعريف السابق لـ(تيلور) يجد أنه يركز بشكل لافت للنظر على النظرية أو الفكر والممارسة. ففي الوقت الذي يجد أن الدين تتوفر فيه مجموعة الأفكار التي تشكل المعتقد، فإنه أيضاً يركز على ضرورة تفعيل هذه الأفكار في أرض الواقع، والا نكون قد ولجنا باب اللاهوت الفكري، فضلاً عن أن الممارسة بدون اعتقاد تجعلنا نتباعد عن المفهوم الأصل للدين.

إنه نتيجة لهذا التعريف، فقد قدم (دور كايم) نقداً عالياً له، فباستبار أن هذا التعريف يقزم الدين، ويظهر الممارسات بحسبانها استرضاء لكائنات غيبية تعلو وتفوق في قدراتها عن الإنسان، فإنه من الطبيعي أن تخرج كثير من الديانات مثل البوذية والتاوية... الخ، إن ما قدمه (دور كايم) من انتقاد إلى (فريز) فرض ضرورة وجود تعريف عام يشمل كل الديانات سواء البدائية منها أو المعقدة، وهو ما حدا به أن يقدم تعريفاً يجمع ما هو عام ومشترك بين الديانات، ويبعد ما هو خاص، ذلك الذي يفرض ضرورة التمييز بين المقدس والمدنس أو الدنيوي، وما هو نجح (دور كايم) في تقديمه في التعريف التالي:

"... الدين هو نظام منسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزها عن الوسط الدنيوي بشتى أنواع التحريم. وهذه المعتقدات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة..."^(٥).

إنه حسب التعريف السابق، فإن (دور كايم) لم يشأ أن يجمع الموضوعات التي تنطلى عليها القداسة في الغيبيات وحسب، ولكنه قد أفاد بثلاثها لكي تجمع بين أضمويتها الأشياء المادية والمعنوية في آن، وهو ما دفعه إلى الفصل بين المقدس والمدنس في معتقدات وممارسات الجماعة، أو ما يسميه بالشعور الجمعي. وجدير بالبيان أن ما قدمه (دور كايم) في كتابه: (الأشكال الأولية للحياة الدينية) جعله يفرق بين المفهومين،

وعلاقة الإنسان بهما، ودور الدين في إيجاد اللحمة الاجتماعية؛ إذ يرى أن الإحيائية هي الشكل الأول للدين، وإبان المراحل البدائية تم الوصول إلى فهم حول تلك القوة الروحية الغيبية التي ملأ العالم وتتجسد في جسد الإنسان لتحقيق وظيفة فعالة، هي التي ربط بها (موس) بينها وبين المقدس الذي ينطوى على العقاب الفوري والحاسم لأي تجاوز أو انتهاك.

وجدير بالتبيان أن هذا النوع من الديانات الأولى تأتي مُفعمة بعبادة الأرواح، تلك التي تجمع بين طياتها الأرواح الفردية والموتى والقوى غير المشخصة والغيبيات. والمتأمل في كل ذلك يجد أن الدين يبتعد هنا عن التفسيرات السيكلوجية، والطقوس السحرية، لكي يقف على الدين في واقعه العياني الملموس، وهو الذي يتجسد في ذهن الإنسان بوجود الألوهية. إنه في هذا السياق يكشف عن أن عبادة الحيوان والنباتات والعناصر الطبيعية تُعد أقدم ظاهرة في هذا الصدد، وهو ما أطلق عليها بالتوئمية التي عرفها استراليون القدماء الذين توحدوا جوهرياً معها، ومن ثم باتت لديهم قوة مجتمعية تربط بين الإنسان والنبات والحيوان والجماعات من نفس الطائفة الواحدة. و(فريزر) إذ يؤمن بذلك، فإنه يرى أن ثمة علاقات قوية بين الشعائر واحترام التوئم والقداسة^(١).

وإذا كان ما سبق يستند إلى الفكر والإحساس أو الشعيرة، فإن (دور كايم) ينظر إليه في ضوء الشعور الجمعي الذي يفرض ممارسات واعتقادات واحدة لدى الجماعة، وهذا ما طوره (بارسونز)، إذ يرى أن المعايير الخاصة بالأفراد ما هي الا انعكاس للقيم والمعتقدات والرموز الخاصة بثقافة مجتمع معين.

وعلى خلاف ذلك فإن (لوكمان) Luckman يرى أن الدين هو قدرة الكائن الإنساني على التعالي بطبيعة الإنسانية من خلال مجموعة من المعايير الأخلاقية التي تجعل من الدين ليس شيئاً نظامياً، وإنما هو طبيعة ذاتية. ويقدم (جيدنز) تعريفاً مخالفاً؛ إذ يستند على قدرة الإنسان العقلية المفسرة؛ حيث يكون الدين ما هو الا نسق من الرموز التي تعمل على إيجاد حالة نفسية مستمرة ودوافع تركز على سيادة الشعور الجمعي.

وإذا كانت كل هذه التعريفات برغم تباينها تركز على الاعتقاد والشعور الجمعي، فإنها تخلق واقعية خاصة تربط هذا الفكر بالمقدس، أو ما فوق الطبيعي، وهو

ما يجعلنا نرى أن الدين ما هو الا نسق من الاعتقاد أو الممارسات التي تؤمن بها جماعة من الناس لكي تفصل بين أُمَاط السلوك والفكر وفق مفهومي المقدّس والدنيوي^(٧).

وإذا ما أردنا طرح رؤية أخرى مخالفة لكل ما تقدم، فإنه يحضر بين أيدينا ما قدمه (زيليل) حول دور الدين في صياغة العالم بطريقة خاصة - فحسب أفكاره- إنه يمكن تنظيم العالم وفقاً لطرح ديني أو أخلاقي أو علمي، الأمر الذي يجعل مثل هذه الرؤى بمثابة نوع من الإدراك الإنساني. فالدين وفقاً له يستطيع أن يصيغ رؤية لمجمل الحياة، أو قل إن الحياة الدينية تخلق وتصوغ صور العالم المطروحة. إن الصياغة الدينية للعالم تتقاطع مع الوقائع الأخرى وتخلق صياغات جديدة، تتحرر من كل شيء لتحقيق منظوراً جديداً لبعده آخر.

إذن، فالدين حسب (زيليل) هو حَدَثٌ يتخلق في الوعي الإنساني، ويكمن في التفكير والشعور، والحقائق التي تعبر عنه العقائد، الأمر الذي هو لديه يمكن فهمه لكونه مثلاً تخلق معاني خاصة للأفراد، تلك التي تخلق الطاقة بالنسبة لهم. وحيث هي كذلك، فإن التدين هو الذي يخلق الدين، أو قل إنه سابق له. وباعتبار أن التدين هو حالة أولية أو بديهية، فإن التقوى يفصحها السلوك الاجتماعي^(٨).

إنه برغم تعدد المفاهيم المرتبطة بالدين فهو في النهاية عبارة عن مجموعة من المتعقدات الصريحة والضمنية التي يقرها المجتمع وفق تصور مشترك للكون والسلوك الاعتيادي اليومي. وإذا كان ذلك هو ما أقره (فيبر)، فإن (دور كايم) يميز بين ما هو مقدّس ودنيوي في سياق تعيينه بطبيعة محتوي المتعقدات، وبعيداً عن هذا الفصل، فإن (جيدنز) يرى أنه نسق ثقافي يتكون من مجموعة من العناصر التي تُمثل أنساق الدلالة المتجسدة في أصناف الرموز.

ومشياً مع أفكار النهج التطوري، فإن (لانج) -الذي شأنه شأن المعاصرين له- يؤمن مثل (تيلور) بأن الإيمان بالأنفس والأرواح قد تولد عن ظواهر الأحلام مثلاً. وإذا كان ذلك كذلك فهو يرفض فكرة التسليم بأن الله كان امتداداً لمقلوبات النفس والظيف والأرواح، بل هو موجود لدى كل البشر؛ إذ هو الاله الأعظم، ذلك ما يجعل الديانة التوحيدية تأتي قبل فكرة الإحيائية^(٩).

وعلى عكس هؤلاء فهناك دفاعاً قدمته (ماريت) عن فكرة ما قبل الإحيائية. لقد رأت أن الإنسان البدائي والأفكار التي ارتبطت بتصوراته وأفعاله هي نتيجة لتصور في

التبصّر، أو قل إن عدم التفكير بشكل جيد أنتج ديانة مرفوضة لا بملك الا الحركة، وتؤمن حسب (بالمنا) التي هي الروح الكلية التي تخلع على الأفراد قدرة خفية ومكانة عالية على الخوارق، ذلك الذي كان بالنسبة لهم يمثل الدين^(١١).

ويكفينا في هذا المقام أن نشير إلى ضرب آخر من ضروب الرؤى النظرية التي اتخذت من الطرح البنائي وجهه لها، ولعل أهم ما يثلله (فوستيل دي لانج) و(ريترسون سميث) اللذان يريان أن الدين واقعة مجتمعية موضوعية، لا يكن تفسيرها بصيغة نفسية، فإذا كان الدين قد تولد عن خطأ بسيط، أو هو ضرب من الهلوسة، كما يذهب (دور كايم)، فكيف يمكن لنا أن نفسر ما حدث في الحضارات الأولى مثل: مصر والصين وبلدان البحر المتوسط؟^(١٢).

وإذا ما عدنا مرة أخرى إلى طبيعة الحدود الفاصلة بين ما هو مقدس وما هو مدنس، فإننا يمكن الاستناد إلى قول (مرسيا الياد) الذي يذهب إلى:

"... أن القدسي يتجلى دائماً كحقيقة من صعيد آخر غير صعيد الحقائق الطبيعية.. يعلم الإنسان بالمقدس لأنه يتجلى، يظهر نفسه شيئاً مختلفاً كل الاختلاف عن الدنيوي.. إن تاريخ الأديان من أكثرها بدائية إلى أكثرها ارتقاء - عبارة عن تراكم مجموعة من تجليات الحقائق القدسية... ليس ثمة انقطاع لاستمرار ظهور الآلهة بدءاً من تجلي القدسي في شيء ما كحجر أو سحر، وانتهاءً بالتجلي الأعلى الذي يثل لدى المسيحي تجلي الله في يسوع، إنه الفعل الخفي فيه... تجلي شيء مختلف تماماً، أي حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا في أشياء تشكل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي والدنيوي... (١٢).

إنه من كل ما تقدم فإن تعريف الدين حسب التمييز بين ما هو مقدس ومدنس، فإنه كل فهم ديني للعالم ينطوي على التمييز بين ما هو سماوي وما هو أرضي، ويجعل في مقابل العالم الذي يتصرف المرء فيه حيزاً تشكله الخشية ويعطله الرجاء، أو هو كما يقول (هوبرت)

"... إن المقدس هو فكرة الدين بالذات، فالأساطير والمعتقدات الثانية تحمل مضمونة على هداها، والطقوس تستخدم خصائصه والأخلاقيات الدينية تُشتق منه، ورجال الدين يتحدثون به، وأماكن العبادة والمقامات المقدسة

والصروح الدينية تثبت أقدامًا في الأرض وتجذره فيها . فالدين - والحالة هذه -
إدارة وتدبير لشيء دون المقدس... " (١٣).

وإضافة إلى ما تقدم، فإن المقدس هو ما يسيجه الممنوع أو المحرم ويجمعه، أما
الديني فهو الذي يطبق ما تمنعه المحرمات. فالمعتقد الديني هو عبارة عن تصورات أو
مجموعة من المعايير تفرضها طبيعة المقدس، وتجعل الديني خاضعًا له. أما الشعائر
فهي مجموعة السلوك أو المعايير التي تحدد طريقة التعامل مع ما هو مقدس، وإذا كان
المقدس هو تعارض مع المقدس، فالدين يأتي متفارقًا مع الشيء الاعتيادي وما يحدث في
إطار الحياة اليومية. أو بطريقة أخرى أنه الذي يرتبط بالخوارق أو بما هو غير طبيعي أو
فوق طبيعي، أو هو بالأحرى تجربة المقدسات التي تدل على وجود نظام متضامن من
المعتقدات والممارسات المقدسة التي تفرض شعورًا جمعيًا يسود في إطار مجتمع معين^(١٤).

وإذا كنا بصدد تعريف الدين، فلا ينبغي أن ندير ظهورنا إلى تعريف (رودولف
أوتو) الذي يرى أن الوعي بالقدسي هو حالة انفعالية غير عقلية أولية تمثل الأساس أو
البذرة الأولى للدين، ذلك الذي فقد معناه الأول، وتحول إلى مجموعة من التشريعات
الأخلاقية والسلوكية. لقد كانت الحالة الأولى نوعًا من مجابهة قوى غريبة عن العالم
المعاش، أعطت معنى موحداً وخفياً ومجذبا في الوقت عينه، مما أفضى في النهاية إلى
صياغة معنى الألوهية التي تمثل حالة أولى للوعي. إن (أوتو) في هذا الشرح يضع الحد
الأدنى للبنية الدينية ذلك الذي كان يمثل جزءاً لا تنفصم غراه عن الطبيعة الإنسانية
الأولى، التي تبدلت مع الزمن (التعبيرات الظاهرية للدين) وباتت شيئاً ثابتاً، أو قل إنها
أضحت جديداً و مُسلماً به^(١٥).

وعلى عكس التعريفات التي قدمنا لها قبل قليل، فإن (فرويد) يقدم نحواً آخرًا
جديدًا؛ إذ يرى.

"... أن الدين يخلق من خلال عدم قدرة الإنسان لمواجهه قوة الطبيعة
في الخارج، والقوى الغريزية في داخل نفسه... وهذه العملية هي ما يطلق
عليها الوهم...، ثم يضيف... أن الدين خطر لأنه يميل إلى تقديس مؤسسات
إنسانية سيئة تحالف معها على مر التاريخ... وفضلاً عن ذلك، فإن ما يقوم
به الدين من تعليم الإنسان والاعتقاد في ما هو وهم، وتخريم الفكر التقوي
يجعله مسئولاً عن ما أصاب العقل من إغلاق..."^(١٦).

وعلى غرار الدرب الذي يسير عليه (فرويد)، نجد (يونج) يقدم تعريفاً للدين مؤداه، أنه نوع من السيطرة من قوة خارجية لتفسير تصور اللاشعور بوصفه تصوراً دينياً. أو بمعنى آخر إنها ضرب من الخير والعاطفة والخضوع لقوة أعلى، سواء أطلقنا على هذه القوة اسم الإله أو اللاشعور. إنه وفق ذلك يرى (يونج) أن الدين يكون مثل أي مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما ويعطي للفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة^(١٧).

وعلى خلاف التعريفات السابقة، هناك تعريفات أخرى عرفها الفكر الإنساني بدءاً من (كونت) و (فيورباخ) ومروراً بـ (نيتشه) وحتى (ماركس)، تؤكد على أن الدين هو نوع من النمط البدائي للتفكير، ذلك النمط الذي اخترع الآلهة ليفسر بها كل شيء. وعلى الرغم من أن مثل أصحاب هذه التعريفات تتباين مواقفهم الإيديولوجية، إلا أنهم يحاولون أن يربطوا الدين بالأفكار المتعلقة بالإلهيات، فضلاً عن محاولتهم تحرير الإنسان عن العالم الغيبي وعن الإله^(١٨).

ثانياً : مكونات الظاهرة الدينية

مئة اتفاق عام على إمكانية دراسة الظاهرة الدينية وفق ثلاث محاور رئيسية، هي الدين الفردي الذي يمكن أن نطلق عليه بالحس الديني أو الخبرة الفردية للدين، والدين الجمعي الذي يعد نتاجاً للخبرات الدينية التي مر بها الأفراد، والدين المؤسسي الذي عرفته المجتمعات المعقدة.

وبالنظر إلى الدين الفردي أو ما يسمى بقاع الظاهرة الدينية، نجد أن الدين في هذه المرحلة يعتمد على الاستبطان أو الإحساس الأوّل المتأصل في السيكولوجية الإنسانية التي قامت على مواجهة حاسمة مع قوة كاملة متكاملة، أو أنها المقدّس الكلي الذي أدركته العقول بطريقة لا عقلانية. إنه في هذه المرحلة يكون الأفراد من ذوي المتصوفة والشمانات ومؤسسي الديانات الجديدة على درجة عالية من الشدة، وذوي حالات من الوحي، تلك التي تعتبر أقصى حالات المواجهة بين الفرد المنعزل والمقدّس الكلي. إن ذلك هو ما يدعوه بدرجة الفعل الذي يتم بقتضاه تغيير المعتقد السائد بدلاً من الهروب إليه. أو بمعنى آخر، إنه تحويل الخبرة الدينية إلى مسار العقيدة الجمعية أو العكس، أي تحويل العقيدة الجمعية إليها.

وبالنظر إلى وسط الظاهرة أو مستواها الثاني، فإنها تأخذ الشكل الجمعي، ذلك الذي نجد فيه الانتقالات الدينية الفردية تتجمع في حالة انفعالية مشتركة، وهذا ما أدى إلى تكوين المعتقد الذي كان بمثابة حجر الزاوية الذي يستند عليه الدين الجمعي. هنا نجد أن عقول الجماعة تتعاون مع بعضها البعض لكي تضع صيغة عامة ومرشدة لواقعها، وحينما تنتهي من ذلك نجد ذواتها مضطرة إلى أن تتماهى معها وتقتبس منها إطاراً مرجعياً مفسراً ومرشداً لها في كل شيء.

ومع أن المعتقد الذي شيده يتمظهر في الطقس المنظم الذي يميزهم، فإنه بعد ذلك يعد من أهم آليات التعبير عن الخبرة الدينية.

"... إنه من خلال القرابين والرقص والحركات الدرامية التي تؤدي وفق سيناريوهات ثابتة، تعمل الجماعة على دمج الاستجابات الانفعالية المتفرقة في استجابات ذات طابع مؤسسي عام، ترسم موقف الجماعة الخاص من المقدس الذي تستشعر حضوره الشامل في النفس والطبيعة..."

إنه مع المعتقد وفق هذا الشكل تأتي الأسطورة، تلك التي كان من شأنها أن عملت على تجذير الاعتقاد وإبانتها. فالدين وفق هذا الصعيد يؤدي وظيفة نفسية واضحة وهامة؛ إذ أنه يطرح بطريقة حاسمة - كوكبة من الرموز الموطنة في معتقد وطقس معينين، ومن ثم يعمل على التعويض عن الخبرة الدينية، تلك التي تقف ضد قسوة الطبيعة وغوائلها.

وحيث إننا قد وصلنا إلى قاع الظاهرة الدينية، أقصد الدين المؤسسي، فإن الدين وفق هذا المستوى هو بالأساس بنية اجتماعية عرفتها البشرية حديثاً مع وجود الدولة في المجتمعات الإنسانية خاصة في المراحل الانتقالية بين المجتمعات القروية والمجتمعات المدنية الأولى. ومع أن الدين يتوافق مع تطور الإنسان، إلا أن هذه المرحلة عرفت التنظيم وهو وتطور المؤسسات في المجتمع المدني الأول، والتي فيها تزامنت التطورات السياسية مع تطور المؤسسة الدينية^(١٩).

وإذا كنا قد تحدثنا فيما سبق عن أشكال الظاهرة الدينية ومستوياتها، وطبيعة كل منها، فإنه يتوجب علينا الإشارة إلى أن الظاهرة الدينية برغم تباينها واختلاف أشكالها، إلا أنها تفصح عن وجود بنية موحدة، وأن هذه البنية يتداخل في تكوينها ثلاثة عناصر رئيسة هي: المعتقد والطقس والأسطورة. وبالنظر إلى العنصر

الأول - أقصد المعتقد - نجد أنه يقع في مقدمة أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من إطار الانفعال العاطفي إلى التأمل الذهني. والحقيقة أن المعتقد يتألف عادة من مجموعة من الأفكار التي تعمل على إبراز معالم الذهنية لعالم المقدسات، ناهيك عن توضيحها للصلة الواشجة بين الإنسان والمقدس، التي غالبا ما تأتي وفق أشكال تعبيرية مختلفة مثل: الصلوات والتراتيل.

وبالنسبة للعنصر الثاني وهو الطقس، فنجد أنه يمثل مجموعة السلوكيات الاندفاعية التي توضع في إطار محدد لكي يؤمن بها الجميع، لذا فإن الطقس إذا كان قد جاء بمبادرة فردية، فإنه على هذا النمط يكون قد أخذ صيغة جمعية من خلال مجموعة القواعد التي تُفرض بدقة على المجموع. فإذا كان المعتقد قد رسم صورة ذهنية واضحة للعوامل المقدسة، فإنه من خلال الطقس نكون قد وضعنا نظاماً يترجم به هذه الصورة، ويفتح معها قنوات اتصال دائمة.

أما عن العنصر الثالث الذي يدخل في مكونات الدين وهو الأسطورة، فإنها ترتبط بنظام ديني معين، وتتداخل مع معتقدات هذا النظام وطقوسه ومؤسساته، وهذا ما نراه جلياً في كل الأديان من بسيطها إلى معقدها؛ حيث يتداخل الحكيم الأسطوري مع القص الشعبي والمقدس^(٢٠).

وعلى خلاف التناول السابق، فهناك أيضاً من يدرس مسألة الدين، وفق المراحل التالية هي: البحث في طبيعة الموضوع، والثاني يهتم بالنشأة، والأخرى تكشف عن المعاني المرتبطة به وأدواره وأهميته. ولما كانت المرحلتان الأولى والثانية ذات طابع نظري وعملي في آن، فإن المرحلة الثالثة تأخذ طابعاً قيمياً وأخلاقياً وفلسفياً. وحيث المرحلة الثالثة تسعى إلى رصد أصل الدين وبواعثه، وهو ما نصبو إليه هنا، وهو ما تناولته المدارس الفكرية المتباينة التي اهتمت بالكشف عن مدى منطقيتها وعقلانيتها، وهنا يمكن الإشارة إلى الاتجاه العقلاني والنظرية الأرواحية والنظرية الطبيعية^(٢١).

ويمكننا الإشارة أيضاً إلى اهتمام آخر بدراسة الدين نسميه بتحديد الممارسات العقيدية. فعلى سبيل المثال هناك من يركز على الأصناف والأنواع المتبعة في المؤسسات الدينية. فهناك في فرنسا مثلاً من يفصل بين الممارسات الأسبوعية والممارسات الشهرية، والممارسات الاتفاقية (مرة في بضعة مرات في الأيام) أو غير الممارسين إلا في المناسبات وحسب. وهناك أيضاً من لا يدين بأية ديانات، وعلى الرغم من أن هذه

التصنيفات تأتي وفق توزيع فتوى الممارسين، إلا أن هناك من يفصل بينها وبين الاستخدام التلقائي للممارسات التعبدية، تلك التي تشير إلى حيوية الدين لدى فئة معينة أو حتى شعب معين، ومن ثم إلى الانخراط الرمزي في الممارسات والعقائد، والسلوك^(٢٢).

إنه وفق ذلك فالدين ليس مجرد ممارسات، ولا هو بعقيدة وهو ما أشار إليه (شارك جلوك Glock) في عام ١٩٦٢؛ إذ يبايز بين خمسة أبعاد للتدين، بُعد تجريبي للحياة الدينية، والتجربة المسماة بالدينية، وبُعد شعائري ويتمثل في الأفعال المميزة، أو ما يطلق عليها بالممارسات، وبعد إيديولوجي، ويستند بالأساس على العقيدة أكثر مما يتوكل على الشعور الديني، وبُعد فكري ويرتبط بصورة واسعة بعرفة العقائد والنصوص المقدسة، وأخيراً بُعد نقائجي؛ أي عصلة النتائج المختلفة التي تنتج من الحياة التجريبية والممارسات والعقائد الدينية.

والواقع أن ما توصل إليه (جلوك) وفق ما تقدم يجعل مثل هذه الأبعاد ومكانتها مثيرة للجدل وفقاً لطبيعة العوامل الدينية المختلفة، تلك التي تتباين بين الأديان المختلفة. أي أننا نجد ما لدى دين بعينه ليس هو لدى دين آخر، وهو ما نجده ماثلاً في البعد الشعائري الذي نجده مثلاً لدى الكونفوشية بقوة، وهو على عكس ذلك في البروتستنتية التي يفوقها نفس البعد لدى المسيحية الأرثوذكسية. فالدين باعتباره مركزاً أساسياً في حياة أي مجتمع. فهو يساهم في تفعيل التفاعل الاجتماعي، في أي مجتمع، فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة توضح طبيعة أشكال التقوى؛ فمن خلال العواطف تتشكل التقوى، ومن ثم يتولد الدين^(٢٣).

وبعيداً عن التوجهين السابقين، فإن (كليفورج جيرتز) C.Geertz يهتم بدراسة الدين كنظام ثقافي، وهو ما تفعله الأنثروبولوجيا الدينية التي ترى أن الدين ما هو إلا نشاط رمزي ويحمل بُعداً عاطفياً، ومن ثم فله خصائص تميزه، وهو ما يدفع بضرورة فهمه باعتباره نشاطاً ثقافياً يتسم بالتحول، إنهم يركزون حسب هذا الفهم على ما يسمى بالمقدس البدائي، ثم المقدس الإلهي، الذي طرأ عليه التحول إلى المقدس الأليف، أي من إجلال وتقديس النجوم إلى احترام وتبجيل وتوقير القديسين^(٢٤).

ولا يفوتنا أيضاً أن نشير إلى نهج آخر يهتم بدراسة الدين باعتباره أحد الموضوعات المركزية في إطار نظرية المجتمع، إذ يلعب وظيفة رمزية محددة تسمح

بالسيطرة الشخصية على المجتمع من خلال التمايز الوظيفي. فالدين لديهم يفرض الحياة ويحمل معنى في المجتمع، وإنه يمارس وظيفة اجتماعية من خلال استناده إلى الأمور الغيبية^(٢٥).

وفى نهاية هذا الجزء يعن لنا أن نشير إلى أن عام ١٩١٢ يعتبر من التواريخ ذات العلاقة في تاريخ دراسة الدين دراسة علمية؛ إذ أنه في العام ذاته رصد كتاب (دور كايم) الأشكال الأولية للحياة الدينية، وأنهى (شميدت) صاحب نظرية التاريخ الثقافي - مؤلفه حول أصول فكرة الاله، ورصد كتاب (رافاييل تباروني) الديانة البدائية، وتوضيح (كارل يونج) المنمى للتحويلات في رموز (الليبدو)، فضلاً عن قيام (فرويد) بتصحيح أفكاره حول الطوطم والتابو (المحرم).

وإذا كانت الكتابات التي أشرنا إليها قبل قليل تقلل مقاربات نظرية متباينة، إذ تتنازعها فضاءات السوسيولوجيا، أو الإثنولوجيا، أو النسيولوجيا، أو التاريخ، فإننا نضيف مقارنة أخرى جديدة هي التي تسمى بفينومينولوجيا الأديان. وبعيداً عن الأخيرة فإن المقاربات الباقية جاءت لفهم تأثير الدين على الأساطير، خاصة ما يرتبط تحديداً بالأفكار الألمانية منها، تلك التي ساهمت في رصد الظاهرة.

إنه في ضوء ما تقدم فبمقدورنا القول إن أجيالاً كثيرة أنفقت أوقات في رصد القضايا المرتبطة بجوهر الدين وأصله وتاريخ تطوره بدءاً من شكله البسيط إلى المعقد، فمنهم من ترسخ لديه أن الدين وهم، ومنهم من يربطه بالحالة العقلية أو النفسية، وآخرين يحاولون أن يوثقوا العلاقة بينه وبين الوجود المعاش، وهو ما نلاحظه في النظريات المعاصرة التي حاولت دراسة التركيب الاجتماعي للمجموعات والتنظيمات الدينية ليس في إطار تعميمي، وإنما في إطار فهم الدين باعتباره آلية لنقد الفوضى الاجتماعية، ذلك الذي ينسحب على التحليلات الماركسية والفينومينولوجية التي حاولت تحليل الخطابات الدينية باعتبارها سعادة الشعب الوهمية؛ إذ من خلال تفعيل مقولات الدين، باتت بمثابة الفاعل الرئيسي في اغتراب الناس عن واقعهم وظروفهم^(٢٦).

إنه وفق الأدبيات النظرية، فإن الظاهرة الدينية تضرب بقوة في جذور المجتمع الإنساني؛ إذ تعبر عن نشاط فكري وعملي في آن. لقد أطلت الظاهرة الدينية بتأثير على الفكر والممارسة، وذلك ما نلمسه في طغيان الأفعال والممارسات الاجتماعية؛ إذ تعكس صلاتها القوية بالواقع الاجتماعي المحيط. فهي أوقات كثيرة حظيت الظاهرة الدينية بكم

واسع من الاهتمام وهو ما فرضته اعتبارات موضوعية، أو مناسبات خاصة، وفي أوقات أخرى كان يغلفها معتقد صنعه حالا دون تناوئها بسياج من المحرمات Taboo. وطبيعي أن وضع سياج من المحرمات للتعامل ووضع الدين على بساط البحث، فرض على الدين أن يوشج روابطه مع القوة المطلقة (الإلهية) أو المقدس، وتطبيق مجموعة من الأحكام والقيم المرتبطة بالتعاليم الدينية، أو إيجاد قوى أخرى دنيوية يتم الالتصاق بها. وباعتبار أن الدين يعبر عن الضمير الجمعي في أي مجتمع إنساني، فإنه يمارس مجموعة من الوظائف الاجتماعية المهمة، تلك التي تتمثل كونها أداة للضبط الاجتماعي، أو آلية للتضامن بين الفاعلين الاجتماعيين، بالإضافة إلى دوره في شيوع مظاهر الانسحاب والتهميش في المجتمع.

إذن نحن أمام وظائف متعددة يلعبها الدين في أي مجتمع من المجتمعات، يجعل منه ظاهرة ثقافية؛ حيث يقدم مجموعة من القيم المرجعية التي تحدد سلوكيات ودوافع الفاعلين الاجتماعيين، وتعيين العلاقة النفعية بين الخالق والمخلوق والرمز الديني والطقوس المصاحبة لها. ناهيك عن الاضطلاع بوظيفة حارس أخلاق وقيم الجماعة وأعرافها، وهو ما يجعل الدين كمكون ثقافي يقوم بوظيفة محورية مؤداها رسم الحدود القاعدية للشخصية وممارساتها، وهو ما يتم من خلال الاستناد إلى الطقوس الممارسة والقيم السائدة^(٢٧).

ولا مراء أن الدين حسب ما تقدم يعكس نوعاً من المعتقدات والطقوس التي يمارسها الناس في إطار واقع اجتماعي معين. وحيث إن الدين كذلك، فحري بنا أن نوضح أن فئة مميّزة لأشكال الظاهرة الدينية، تلك التي تأتي وفق ثلاث أنماط رئيسة هي:

١- الدين الفردي:

ويطلق عليه بالخبرة الدينية أو الحس الديني، وهي التي توجد في أعماق الذات وبعيداً عن تجارب الآخرين؛ إذ يقوم الدين على الخبرة الذاتية وعلى الاستبطان وعلى شهادة الآخرين، وهذا ما يمثل قاع الظاهرة الدينية.

٢- الدين الجمعي:

وهو الذي تجمع فيه خبرات الآخرين؛ أي أنه هو نتاج الخبرات الدينية الفردية، ليكون المعتقد الديني اجتماعياً، من خلال الخبرة الدينية الفردية المباشرة وتحول الحسي إلى معتقد، وهو ما يجعل الدين ظاهرة اجتماعية.

٣- الدين المأساسي:

وهو الذي تتحول فيه الخبرة الدينية إلى مؤسسة سياسية أو دين جمعي، يستخدم كأداة للضغط والتسلط، ومن ثم تشكيل التصرفات والسلوكيات بل والذهنية الجمعية^(٢٨).

إن كل العناصر السابقة هي ما ندعوها بالتعبير الجماعي عن الخبرة الدينية الفردية، تلك التي تأتي من خلال قوالب فكرية وطقسية ثابتة تتمتع بثقافة إيجابية للمجموع، وترتبط بالأساس بالمعتقد والطقس والأسطورة، تلك التي قُتل المكون الأساسي للدين، وهو ما يجعل الدين يتنوع بتنوع الزمان والمكان والأوضاع والأنظمة والظروف والبيئات وطرائق المعيشة الروتينية أو اليومية التي تتباين بتباين التفسير الخاص أو التأويل للدين، أو ما نطلق عليه بالذهنية الدينية الجمعية التي هي مجموعة من التصورات والمعتقدات والغايات سواء الغيبية أو الروحية السلفية، التي ما هي إلا نسق من الاعتقاد والممارسات التي تجعل جماعة من الناس تفسر ما تشعر به أو تدركه بأنه مقدس أو فوق طبيعي^(٢٩).

وعلى عكس هذا التمييز، فهناك آخر يفرق بين هكلين من الدين، الأول رسمي والآخر غير رسمي أو شعبي. إن تمييزنا بين ما هو رسمي وغير رسمي يقوم على اعتبار أن الأول هو تدوين بركن إلى الأصول والنصوص والشرعية والسنة، أما الآخر وهو غير الرسمي أو الشعبي، فإننا نرسمه من خلال التشديد على الاختيار الروحي للأولياء الذين يدخلون في وساطة بين الله والناس. فضلاً عن تأويل الدين من خلال الرموز والصور الخاصة بعيداً عن القواعد الأساسية، فإن المقارنة بين ما هو رسمي وغير رسمي، يقوم على اتباع الكتاب والسنة، وفي مقابل التعبد عن طريق الوجدان والتعاليم الروحية عن طريق وسيط يتجسد فيه الصلاح والكرامات. فإذا كان الأول يسود بين الناس وفق أحكام السنة والشرعية، فإن الأخير يسود بين البسطاء أو العوام والخاضعين أو المهملين والمنسحبين، ذلك الذي يجعلنا نركن إلى التفرقة بين سيطرة الكتاب والوحي والتوحيد والسنة، والتعبير من خلال الطرق الدينية والتبرك بالأولياء، واتباع الخلفاء أو الأقطاب، واستحضار الممارسات التوفيقية والاسترضائية التي تبتعد فيها عن النص المكتوب، وهو ما يتجسد في إسلام الطبقات الشعبية الضعيفة التي تبتعد عن الإطار الرسمي وعن الحياة اليومية، وتنغمس في الحياة الروحية.

إنه بعبارة أخرى وعلى حسب ما يذهب (شلي): إنه ممارسة الدين في الحياة اليومية، استناداً على تعظيم شأن الأولياء والقديسين، وأخذهم وسيطاً لإشباع الرغبات ونول ما هو مكتوب ومرغوب. ويضيف (شلي) إلى أنه أيضاً دين يحمل في ثناياه نوعاً من التناقض بين ما هو دنيوي وما هو مقدّس. ففي الوقت الذي يتوكأ على الإيمان بالله وبالعيب والقسمة والنصيب والقدر واليوم الآخر والبعث والجنة والنار، فإنه أيضاً يسلم بقداسة الأولياء وتوقير الموتى والتشفع بهم من خلال زيارة مشاهدهم وأضرحتهم^(٢٠).

إنه حسب هذا التعريف، فإن الباحث أيضاً لا يفرق بين دين وآخر في هذا الإيمان، فالذهنية الجمعية والممارسات الاجتماعية المرتبطة بالدين والمعتقدات المرتبطة بالقوى المقدسة (الأرضية - السماوية) تسود الدين كل الدين، وهو ما يجعل الكل يغرق حتى أذنيه في البدع والخرافة والأسطورة. إن الدين الشعبي بحسبانه أداة من أدوات العوام لحل مشاكلهم بطريقة ذاتية، فهو بمثابة رد فعل للتعامل مع المشكلات الصعبة التي تقف حائلاً أمام إشباع الاحتياجات الاجتماعية. إنه نوع من الهروب إلى الممارسات باعتبارها ملاذاً لعدم تحقيق إشباع الاحتياجات الاجتماعية والخروج أو الثورة الشعبية ضد حالة البذخ وهيمنة المؤسسة الرسمية.

وإذا كنا هنا نشير إلى أن التدنّين الشعبي أو التنظيمات المرتبطة به باعتبارها آلية مهمة لتخفيف شكوى أبناء الطبقات الفقيرة أو العوام من الحياة المادية شديدة الصعوبة، فإننا يمكن أن نقيم تقييماً آخر - إذا جاز لنا - بين العقل البروليتاري وعقل السلطة. إن التناقض بين العقل البروليتاري وعقل السلطة يجعل من الدين الأرضية المشتركة بين أطراف التناقض، والذي من خلاله يميز بين العقل الفقهي وعقل العامة أو ذهنية الخاضعين. إن رفض العقل الخاضع للعقل المسيطر، يعني أن هناك ذهنية تعمل على تجاوز ما هو قائم والسعي إلى إنتاج كيف جديد وبديل عن الذهنية الأخرى المسيطرة، وبالتالي تحول الأرثوذكسية الدينية إلى تاريخ خاص لجماعة أو لشخص معين، يحاول أن يجعل من ذاته بديلاً عن السلطة المطلقة والنهائية، أو على الأقل وسيطاً بين العبد والمعبود^(٢١).

إن الدين الشعبي على النحو الذي أشرنا إليه يجعلنا أمام جماعة دينية جديدة قادرة على ولوج الميادين الثقافي/الديني، والتبشير بثقافة دينية جديدة من خلال ذاتية

روحانية. أو بتعبير آخر إننا أمام شكل من أشكال الدين يسمى بضعف الثقافة الجمعية التقليدية، التي تسمح بسيادة تدني شعبي يعتمد على الطقوس الخاصة والمخالفة للطقوس الرسمية، وطبيعي إن تعددية الطقوس المرتبطة بهذا التدني يخلق معها إفراراً جديداً، ذلك الذي يتجاوز الاعتقادات الكلاسيكية، ويخلق مجموعة من الآلهة الصغار أو الأولياء الذين يستبدلون كراماتهم والممارسات المرتبطة بهم بديلاً عن الحقيقة المطلقة والنهائية^(٣٢).

إن بزوغ التدني الشعبي على الساحة الثقافية/الدينية وتقاطعها مع الدين المقدس، يجعلنا نستدعي ما طرحه (دور كايم) في يوم من الأيام، ذلك الذي يدعوه بالبديل الوظيفي للديانة التقليدية، والتي استمدت من تجربتها الذاتية وسائل تعبيرية خاصة تراها تصوراً مثالياً لعقيدها. إن مسألة (الديانة التعويضية) تتبدى هنا بوضوح نتيجة هزينة هذه الجماعة أمام قوة المادة وترفها. والتي من شأنها ساهمت في تحويل كثير من المعاني والقيم الدينية إلى مجهودات زهدية وسلوكيات طقوسية واندفاعات روحية^(٣٣). إن التدني الشعبي وفق ذلك يعمل على نشر إسلام بسيط بين العوام، ومن ثم يساهم في نشر العقائد والقيم الرمزية الجديدة، تلك التي تفتقت عن شطحات وخيالات الأولياء وما يساهم في تداخل الدنيوي مع المقدس، أي الأرضي مع المتعالي، أو قل المقولات بالتصورات أو الخيالات^(٣٤).

وأحرى بنا أن نسجل أنه إذا كان هذا النوع من الدين تجسده فكرة وجود الولي وكراماته، فإن الإيمان به يعبر عن تصور جمعي يحكم العلاقة بين الإنسان والمطلق من ناحية، وبين الإنسان والواقع من ناحية أخرى، ومن ناحية ثالثة بين الإنسان وأحداث التحول الاجتماعي في الواقع المعاش. وطبيعي أن تترافق مع الإيمان بالولي مجموعة من الطقوس التي تكتسي ملامح دينية يقدسها المجتمع ويقارسها جميع الفئات الاجتماعية، ويخلق عليها المجتمع صفة القداسة ويجد فيها المنقذ أو المخلص والمساعد في إشباع الاحتياجات وتحقيق الرغبات التي يقف المجتمع منها موقفاً نذاً ويعجز عن الوفاء بها.

ومع أن فكرة الولاية تتجسد في إنسان بعينه، فإنها بعد وفاته تجعل من مقامه مكاناً لتجسيد شوق الوجدان الاجتماعي للمطلق القادر على تفعيل المعجزات، والكرامات والخوارق. فالولاية على هذا الحد لا تكون إنساناً فقط، وإنما هي فكرة ومكان ومجموعة من التصورات الاجتماعية، التي تجعل من المجتمع وحدة ثقافية واحدة.

إن اجتماع الأطراف الثلاث السابقة في تجسيد فكرة الولي، يأتي في الواقع من مجموعة حالات من القهر والظروف الاجتماعية الاقتصادية المتدنية التي تعيشها المجتمعات الإنسانية، والتي يتعالى فيها تيمات التدنّي الشعبي؛ إذ من خلال الفكرة ذاتها تتجسد قدسية الولي (حيًا أو ميتًا) ويظهر الغيبي، الذي يقابله العجز الاجتماعي عن تفعيل التحول الاجتماعي، لكي يخلعه على فرد أسطوري له القدرة الخارقة على إحداث التغيير وإشاعة البركة.

ولا يفوتنا هنا أيضًا أن نشير إلى وجود نوعين من الأولياء، الأول هو الأولياء الموقرون الذين يحيطون بالقداسة على جميع المستويات ونراهم داخل الابنية في كل أماكن العالم الإسلامي؛ إذ يمثلون أساطير محلية أو روتينية؛ إذ يتم تقديمهم كصانعي معجزات غير قابلة للتصديق، ويحتلون في الأجور ويندفعون على المياه متطين سجادة الصلاة، وينزلون قطرات المطر، ويتسببون في الزلازل الأرضية والعواصف، وهم الذين يأتون بالكرامات أو أصحاب الكاريزما.

أما النوع الثاني فهو الأولياء الشعبيون وهم أصحاب مظهر فلكلوري، ومالكو قوة غامضة، وتجتمع لديهم البركة وينحون القوة لمريديهم، ويبعدون شر الأعداء عنهم وينعون إيذاءهم. وإذا كان هؤلاء الأولياء يدفعون الشر والأذى عن مريديهم، فإنهم يبطشون لذواتهم أو من يُنظر لهم بنوع من الارتياب. إنه بحسب ما يذكر في شأنهم فإنهم قساة يغضبون بسرعة مفرطة ويصدون الإهانات ولا يتحملون المعارضة أو المفارقة، ويحدثون الكوارث.

إنه حسب ما تقدم، فإننا نأيز هنا بين تدنّي شفاهي شعبي أو مدون، وتدنّي أرثوذكسي مكتوب، ذلك الذي يجعلنا ندفع بما يلي:

أولاً: ثمة تباين بين الدين الشعبي والدين الأرثوذكسي الفقهي؛ إذ يكون الأول هو دين الحياة اليومية، الذي يعتقد في عبادة الأولياء والجن والعين الشريرة والبركة والسحر، بينما يكون الآخر هو الدين الرسمي الذي ترعاه الدولة من خلال مؤسساتها الدينية.

ثانياً: تدب البقايا الوثنية بقوة في تدنّي الحياة اليومية؛ إذ تدب طقوسها في أعمال التطهر، والبعد عن المعبود، والاحتياج إلى وسيط أو شفيع أو ولي صالح لاستعطاف الإله، والتكيف المستمر مع الممارسات الدينية.

ولما كانت قضيتنا الأساسية ترتبط بتمحيص الاعتقاد الشعبي بالأولياء، والوقوف على الآثار الاجتماعية للتصديق بهم، وإحالة كل عذابات الحاضر اليهم من أجل البحث عن حلول لها، فإن هذه الأشياء تأتي من خلال الذهن والخيالات والتصورات الأسطورية التي يتفتق عنها ذهن الفاعل الاجتماعي، الذي يعجز عن تفعيل التغيير، وينتظر إلى أن يأتي المخلص من مثله الذي قد يكون ولياً حياً أو مقبوراً.

المراجع

- ١- فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٩٤، ص ٣٠.
- ٢- المرجع نفسه، ص ٢٢.
- ٣- المرجع نفسه، نفس المكان.
- ٤- المرجع نفسه، ص ٢٥.
- 5- Durkheim E., the Elementary forms of Religious life, Macmillan press, London, 1971, pp57-58
- ٦- جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، المركز العربي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ٢٠٤.
- ٧- محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ١٩٨١، ص ١٧٦.
- ٨- دانيال هيرمييه ليجهيه وجان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة: درويش الخلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ص ١٦٠-١٦٤.
- ٩- ديل ايكليمان، الإسلام في المغرب (الجزء الثاني)، ترجمة: محمد المليف، دار توبقال، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ٤٢.
- ١٠- أيفانز برتشارد، الاناسة المجتمعية : ديانة البدائيين نظريات الاناسيين، ترجمة حسن قبيسي، دار الخدائة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١٨٩.
- ١١- المرجع نفسه، ص ٢١٦.
- ١٢- مرسياذ الياد، المقدس والمحنس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٨٨، ص ص ١٦-١٧.
- ١٣- جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا....، مرجع سابق، ص ص ٢١٣-٢٣٢.
- ١٤- جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١، ص ٢٦.
- ١٥- فراس السواح، دين الإنسان... مرجع سابق، ص ٢٩.
- ١٦- أريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٣.
- ١٧- المرجع نفسه، ص ٢٥.

١٨- محمد رضا اللواتي، المعرفة والنفس الألوهية، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٤.

١٩- فراس السواح، دين الإنسان... مرجع سابق، ص ص ٣٠-٤٢.

٢٠- علي سامي النشار، نشأة الدين، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، حلب، ١٩٩٥، ص ٢٨.

٢١- جان بول ويليم، الأديان في علم الاجتماع... مرجع سابق، ص ٧٠.

٢٢- المرجع نفسه، ص ص ٧٨-٨٠.

٢٣- المرجع نفسه، ص ص ٨٤-٨٥.

٢٤- المرجع نفسه، ص ٥٤.

٢٥- المرجع نفسه، ص ٥٢.

26-R. H. Lowie, Primitive Religion Bony and live right, New. York, 1924.pp.137-147.

٢٧- حيدر إبراهيم علي، ملاحظات أولية في دراسة الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية، المستقبل العربي (مجلة)، العدد ١٢٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس ١٩٨٩، ص ٧٢.

٢٨- فراس السواح، دين الإنسان... مرجع سابق، ص ص ٣٠-٤٢.

٢٩- عاطف العقلة عضيبات، الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي في دراسة سوسيولوجية، المستقبل العربي (مجلة) العدد ١٢٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس ١٩٨٩، ص ٧٢.

٣٠- عبد الله شلي، التدوين الشعبي لفقراء مصر، مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٧.

٣١- مهدي عامل، نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٨، ص ص ٢٥٦-٢٥٨.

٣٢- محمد شقرون، الظاهرة الدينية لموضوع الدراسة: شروط وإمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات، المستقبل العربي (مجلة)، العدد ١٣٣، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، مارس ١٩٨٣، ص ٣١.

٣٣- المرجع نفسه، ص ٢٦.

٣٤- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مركز الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٧، ص ص ٣٢-٣٦.

الفصل الثاني
الذكريات الشعبية واطعاني
الاجتماعية

مقدمة

تشير الأسطورة في وجودها الأول إلى ما يسمى بالحقيقة الأخيرة عن الزمن الأول، أي الزمن الذي ظهر فيه المقدس وتمّ توضيح طبيعة وتركيب بنية العالم. أو بقول آخر، إنه من خلال طبيعة الأحداث البدائية أو الأولى، حاول الإنسان وقتذاك طرح طبيعة صورة العالم والكون والمجتمع، وما شهدته من تجمعات أو جماعات اجتماعية. الأمر الذي يجعلها أصول وبدايات حكايات الخلق والتكوين، تلك التي تحكي عن طبيعة القوة التي ساهمت في منح الوجود المعاش معنى وقيمة.

إن المدقق في ذلك، يجد أن مئة ترابطاً بين الحكيم الأسطوري، والمقدس، ذلك الذي يفرض على الدوام حنيناً إلى الأصول والبدايات، ومن ثم عدم أكثراتها بالتقدم والتطور الذي بلغته البشرية الآن. إن البحث عن هذا الفردوس الأوّل، ومحاولة استرجاع أحداثه واجترار بطولاته ومغامراته، يجعلنا بصدد تسمية جديدة قديمة، هي "الإيمان بالعود الأبدي" الذي بمقتضاه يسعى الفرد حثيثاً إلى إحياء فكرة التصور الدوري للزمن، أو النكوص إلى الخلف، وعبور آلاف السنين لاستبطان الزمن المقدس، وهو ما يجعلنا أمام حالة خروج من العالم المادي والشرط الإنساني أو الدهري، والولوج إلى المقدس أو السماوي.

وما كان تجاوز ما هو قائم، يساهم في شحن الذاكرة الجمعية، أو ما يطلق عليها بمستودع الأحداث التاريخية، أو الرواية الشفهية للخروج عن ما هو داخلي إلى حيز الواقع السردي، فإنه من خلالها تتحول الأشخاص إلى أبطال أسطوريين، يساعدهم في ذلك وجود عناصر ما ورائية تساهم في تحوّلهم من الأرض إلى السماء. وطبيعي أن تحوّل الواقع التاريخي إلى حيز أسطوري يساهم فيه التباعد بين ما هو زمني للحادثة وطريقة التدوين (زمن السرد)، وهو ما يجعل كل رواية جديدة للأسطورة ما هي إلا إعادة صياغة للمادة الكلامية بطريقة واعية؛ إذ تلعب فيها الناحية الشعرية دوراً في إضفاء المعاني، ومن ثم في الاحتفاظ بطبيعة الأحداث أو زيادتها أو انقاصها، فضلاً عن عدم التمييز بين الذاتي والموضوعي.

وبيد أن ما سبق يكشف عن طبيعة البنية الذهنية للمجتمع، والتفكير الجمعي السائد فيه، فإنه من ناحية أخرى يكشف عن آليات بُعد الفكر والمعتقد عن السماء، واقترابه بقوة لكل ما هو أرضي. إن المحايدة مع العيني والملموس، يدفع إلى التقاطع والبُعد عن الملقّـس، بل ويخلع صفات الأول على الآخر. وباعتبار أن الفصل الراهن يحاول أن يـدشن العلاقة بين الأسطورة والداخلي في الذات الإنسانية وارتباطها بالملقّـس في بواكير وجود الإنسانية، فدعونا نـعرج على أهم هذه المفردات وعلاقة وجودها في الواقع المعاش.

أولاً: في طبيعة الأسطورة

لا مشاحة أن مئة فارقاً كبيراً بين التفكير البدائي أو المتوحش، وبين التفكير العلمي. فالتفكير الأول كان خاضعاً لإشباع احتياجات مادية قاسية وفق تفكير تحركه دوافع وهم الوجود أو العالم القائم، ومع أن هذا التفكير كان يتسم بالنفعية، إلا أنه كان في زمانه تفكيراً عقلانياً محضاً. وحيث إن ما سبق يوضح أن العقلانية تنمأى مع العلم، فإننا لانروم إلى ذلك تحديداً، بقدر ما نشير إلى تباين الفكر المتوحش مع العلمي؛ إذ أن الأول يفهم العالم بطريقة شاملة، وهو ما يتناقض بالطبع مع التفكير العلمي الذي يفسر عدداً محدداً من الظواهر، ثم ينتقل إلى فهم الظاهرة الأخرى وهكذا.

إن ما توصلنا إليه قبل قليل، يكشف على أن الرؤية الكلية للعقل المتوحش، تتباين مع التفكير العلمي الذي يأخذ الأشياء ويفسرها خطوة خطوة. فإذا كنا نستطيع من خلال التفكير العلمي أن نبسط إرادتنا على الأشياء، فإن الأسطورة لا تقدر على فعل ذلك؛ إذ أنها لا مَدّنا بقوة مادية مَكُننا من السيطرة على ما هو محيط بنا، وهو ما يجعل التفكير الأول أو البدائي تفكيراً برياً أو متوحشاً يصعب عليه تقديم التفسيرات الشاملة للعالم.

وإذا ما أمعنا النظر في التباين بين الأسطورة والعلم، فإن الأسطورة من الناحية التاريخية تكشف عن تاريخ يتسم بالقداسة، أي أنها تحكي عن حدث أولي وقع في بدايات الوقت، وهو ما يجعل التاريخ الملقّـس يتناظر مع الأسطورة، فإن أية شخصية أسطورية لا تتعلق بالكائنات البشرية، أو قل إنها فوق بشرية أو أبطال محضرة أو آلهة، يصعب الإنسان الوقوف على أسرارها. إنه وفق ذلك فالأسطورة هي حدث وقع في الزمن الأول، أو

قل إنها علاقة لما فعل وجرى هناك وفق معيارها المقدّس، الذي يحكي النشاط الخلاق للمقداسة ذاتها التي ساهمت في تأسيس العالم.

ومع أن الأسطورة -حسب ذلك- تتعانق مع وجود المعتقد الديني، فإنها تكون بمثابة امتداد طبيعي له؛ حيث تعمل على توضيحه وإغنائه وتثبته في أطر معينة تسمح بحفظه وتداوله بين الأزمان والأجيال. وإضافة إلى ذلك، إنها تزود المعتقد بالجانب الخيالي الذي تنجذب إليه الانفعالات الإنسانية التي تفرض فكرة الألوهية و ترسم صورها في مخيلة الناس وتخلع عليها صفاتها وأسماءها. إنه وفق ذلك فالأسطورة الجمعية تقوم بترميز الدين وتلعب دور المرشد والمنظم للخبرة الدينية، ومن ثم تلعب دور المطهر للانفعالات الدينية العميقة، وحيث إن الخبرة الدينية لا ترتبط بالعقل وإنما بالانفعالات والعواطف، فهي تتماشى مع التجربة اليومية، لكي تفسر الواقع وتمنحه القدرة على الممارسة وفق ما يليه عليه الشعور الجمعي^(١).

وباعتبار أن ثمة تداخلا بين الأسطورة والدين لا يمكن إغفال الطرف عنه؛ إذ يتم توظيف الأولى لخدمة الثاني أو العكس، فإنه في مناسبات عديدة تكون الأسطورة جزءاً لا ينفصم عن الطقوس الدينية، ذلك الذي يساهم في تغييب دور الإنسان وتقزيم أدواره وشل فعالياته، ومن ثم إعلاء شأن الغيبيات. وطبيعي في إطار هذه العلاقة أن يتم تفعيل الرمز لإيجاد وفهم العلاقة بين الإنسان والكون، ذلك الذي يساهم بقوة في استدعاء غير الديني لإضفاء معنى قدسي عليه.

إنه حسب هذا الدور، فإن الفكر الديني يأتي كنتاج للعلاقة بين الموروث وغيره، وهو ما يكرس التجربة الدينية في تفاعلها مع كل المتغيرات الجديدة التي لا تنفصل عن محيطها الاقتصادي الاجتماعي، فإن التفاعل الجدلي بينهما يجعل منه -أي الدين- بمثابة الرؤية العامة للعالم، أو قل إن وعي الذات والشعور بالذات في هذا العالم، من خلال الدين يعمل على إيجاد علاقة جدلية مع الواقع المعاش، وهو ما يساهم في وجود عاملين، أحدهما غيبي ومسيطر، والآخر فاعل وخاضع. فإذا كان الأول يرتبط بالمقداسة التي تخلعها الذات على ذوات معينة، فيكون الآخر لا ينفك عن التواصل بين هذه العوالم عن طريق طقوس معينة لدمج العلاقة بين الإله ورعيته.

وإذا كانت الركائز السابقة هي التي تمنح الاعتقاد تجسيدا واقعيًا، فإن الطقوس هي الأخرى تساهم في تسويق التصورات الدينية من خلال العواطف والعقول، وهو ما

يجعل الأساطير تتباين عن الدين، خاصة فيما يتصل بشمولية رؤيتها وأسبقيتها في التطور، وكونها شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي الذي يعكس طبيعة الاحتياجات الذهنية لأوضاع اجتماعية معينة، ناهيك عن مَنَعُها بالحرية في الترحال والانتقال من مكان إلى آخر^(٢).

وحيث إن الأسطورة تعد شكلاً من أشكال التكيف مع الزمان والمكان، ومع البيئة الاجتماعية والفيزيائية ومع الثقافة السائدة، فإن مرجعيتها تعود إلى منظومة الاعتقاد، ذلك الذي دفع (جيلين ويليوسون) إلى القول بأن الطقوس مثّل الأساس لكثير من فنون الأداء. فالطقس إذ يكون نمطاً يحظى بال تكرار فهو لا يعبر عن السلوك، بقدر ما يعكس دلالة باطنية عميقة، ومن ثم يؤدي مجموعة من الوظائف هي: إحياء المعالم الخاصة بالمناسبات الاجتماعية، وتقوية أواصر التوحد والانتماء مع جماعات معينة، والتواصل مع العالم الذي توجد فيه قوى ما وراء الطبيعة، واتساع رقعة الوعي حيال الممارسات الاجتماعية المرتبطة بالطقس، وإعادة إنتاج الواقع النظري الذي يعكس النزعات الدينية والميول الأخلاقية العميقة والارتباطات الاجتماعية الواسعة.

وبيد أن ما سبق يكشف عن طبيعة ماثل الطقوس مع الأسطورة من حيث المحتوى والممارسة والإشارة والرموز، فإن هذا التماثل يمتد إلى اللا شعور؛ إذ يمنح الفعل الاجتماعي صورة واقعية، وهو ما يجعل أي نسق فكري -على حسب تعبير (فرويد)- يعود إلى عناصر عميقة في الطبيعة الإنسانية ويعتمد على الغريزة. وهنا ينبغي ألا يفوتنا أن نشير إلى أن الطقوس تنقسم إلى مجموعة من الأنواع هي: الأولى ترتبط بتجديد الحياة والخصب والنماء، والثانية تطهريه وتسعى إلى تطهير حياة الفرد من الأشباح والذنوب. وبقدورنا أيضاً أن نضيف هنا أن هناك طقوساً ترتبط باحتماء الذات المقهورة، والتي فيها يتم الانفعال وتقديم الأضاحي لاسترضاء القوى الغيبية، وتحرير العقل من أغلال الجسد. وإلى جانب الأنواع السابقة هناك نوع آخر يدخل في إطار التمرد والاحتجاج على ما هو قائم؛ إذ يأخذ صفة الشرعية مما مَنَحَ له العادات والتقاليد.

وإذا كانت الأسطورة ترتبط بالطقوس على النحو الذي أوضحناه قبل قليل، فإنها لا تنفك عن العادة أو الأسلوب الشعبي الذي هو عاده اجتماعية تُعبر عن مجهودات الناس لإشباع احتياجاتهم، فضلاً عن الاعتقاد في قوة الآخر الذي يارس ضبطاً عليه بعيداً عن قوة النسق السلطوي القائم. وطبيعي إذا كانت الأسطورة تنشج بروابط الطقس والعادة أو الأسلوب الشعبي، فإنها أيضاً ترتبط بالرمز الذي يعمل على تحويل

الدوافع البدائية إلى غرائز، وهو ما جعل (يونج) يطلق عليها بالقنوات الانسيابية للطاقة Energy Canalisation التي تكون دائماً مشحونة بالانفعالات، وتقود إلى الفعل، وتجعل الذات مفعلة لعمليات التدئين أو لسيادة المعتقد الشعبي الذي يحدد شخوص ما هو خفي، ناهيك عن جعل الدوافع الشعورية تلعب دوراً محورياً في البحث عن الخيال والإبداع لوصف طبيعة القوى الغيبية^(٣).

ومع أن المفاهيم التي أشرنا إليها قبل قليل تدخل في سياق معرفي واحد، فإن هناك أيضاً مجموعة أخرى لا تبتعد عنها وهي: الخرافة والحكاية البطولية، والحكاية الإخبارية والحكاية الشعبية، التي يلعب فيها السرد دوراً واضحاً، ويجعل البعض ينظر إليها بحسبانها نصاً. وحتى تقف على مدى الاقتراب والافتراق بينهما، دعونا ندفع بالاعتبارات التالية:

١- من ناحية الشكل، فالأسطورة تحكمها مبادئ السرد القصصي والحبكة والتداول الشفاهي والشخصيات، وترتبط بالعواطف.

٢- إن الأسطورة تتناقل من جماعة إلى أخرى، ويخلقها خيال الناس وتأملاتهم، وهي تعبر عن ظاهرة جمعية، ويؤت المؤلف فيها.

٣- إن الآلهة أو الصفات الإلهية أو المقدس بشكل عام تلعب دوراً محورياً على مسرح أحداث الحكاية أو الأسطورة.

٤- إن الحدث الأسطوري يرتبط بالمفاهيم الذهنية، ومن ثم يلجأ إلى الخيال والعاطفة والتميز ويضرب بعمق في التاريخ.

٥- ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين، ذلك ما يجعلها حكاية مقدسة يؤمن بها الواقع الذي أنتجها، وهو ما يجعلها تتباين عن الخرافة^(٤).

ولئن كنا قد أوضحنا لطبيعة الأسطورة وعلاقتها بالاعتقاد الديني، والطقس والشعائر وبالحكاية وبالخيال وبالإبداع، فإنه ينبغي لنا الإطلال على وظائفها، تلك التي تأخذ لدى البعض شكلاً إيجابياً، ولدى نفر آخر عكس ذلك؛ حيث تتحدد وحسب في آثارها العجيبة وما تثيره من متعة، وهو ما ينفي عملية الإيثار بها، وانعدام وجودها، فضلاً عن تغليف ذاتها بوظيفة سلبية تتحدد في تجميد العالم. وبعيداً عن كل ما سبق، فهناك أيضاً من يذهب إلى أنها تأتي لكي ترمز إلى إحداث الوجود الاجتماعي وهو ما يدفعها إلى أداء مجموعة من الوظائف هي:

الوظيفة المعرفية:

وتشمل التأمل والتفسير والتعليل وتبسيط الظواهر . فهي في الوقت الذي تقوم فيه بدور المعلم والمربي للعقل البدائي، فهي أيضًا تعد وسيلة للتأمل في الطبيعة وفهمها وتحليل ظواهرها . إنه إزاء ذلك فهي علم مبكر عن تفسير الطبيعة والتبصير بكوناتها أو هي تباين للطقوس والشعائر وتعليل أسبابها .

الوظيفة العقائدية:

تهتم الأسطورة بوصف نظام الفكر والتصورات التي يهتدي بها الفرد أو الجماعة في إطار واقعه المعاش؛ إذ تكون في ظل ذلك بمثابة المعتقد الديني أو الدستور الاعتقادي الذي من خلاله يتم تفسير الحاضر والمستقبل .

الوظيفة التكيفية:

باعتبار أن هناك من ينفي أي دور للأسطورة في التفسير والتعليل أو تبسيط الظواهر، فإن ثمة من يرى أنها تعمل على المحافظة على السوابق، وهو ما يجعلها تكيفية، أي تعمل على تدعيم وترسيخ ما هو موجود بقوة، ذلك الذي يتوافق مع الرؤية التي يقتضاها ميسي الأسطورة كبيان عملي على الإيمان والأخلاق الأوّلى التي عرفتها المجتمعات البدائية .

الوظيفة النفسية:

توفر الأسطورة مخرجًا نفسيًا للمشاعر المكبوتة؛ إذ من خلالها يتم إسقاط الداخلي على الحاضر، بهدف إعادة بناء المتناقضات التي تغطي بها حياة الإنسان .

الوظيفة السياسية:

تسعى الأسطورة إلى الاستفادة منها في خدمة الإيديولوجية القائمة؛ إذ من خلال سيادة الوعي الزائف، يتم تطبيع الأفراد على تصرفات معينة، من شأنها أن تكيف خضوع الأفراد للسلطة القائمة؛ فالأساطير السياسية أشبه ما تكون بالحياة التي تحاول شل فعالية فريستها قبل أن تقضي عليها^(٥) .

ثانياً: الأسطورة والفولكلور

بحسبان أن الأسطورة هي نتاج التجربة الإنسانية من أجل استيعاب العالم المحيط، وإنها في الوقت نفسه هوية كل مجتمع، فإنها لا تنفصل بأية حال من الأحوال عن التراث الشعبي، أو ما يطلق عليه بالفلكلور الذي يحوي بين اهتماماته قصص الخوارق والخرافات والشعر والملاحم الشعبية والرقصات الشعبية والألعاب والطقوس والعادات والتقاليد التي كانت موجودة في أزمان غابرة^(٦).

ومع أن ما سبق يصدق على معظم التعريفات التي تم صكها على مصطلح الفلكلور أو الـ "فولكسكندة" Volkskunde من قبل (برنا نتانو) و(توماس) W.Thomas و(بوتر) Potter و(ليمون) Lemoine و(تيلور) Taylor الذين يتفقون على المعنى المشار إليه سابقاً، فإن هناك من يرى أنها دراسة مخلفات الماضي للوقوف على طبيعة المعتقدات الموروثة والأقوال والعادات والمأثورات والمرويات الفطرية أو البدائية والخوارق Legends التي ما زالت حية في السياق الثقافي حتى الآن، فضلاً عن رصد الطابع الروحي والتلقائي والغبيي، تلك التي يطلق عليها بالذكريات الشعبية^(٧).

و الواقع أن طبيعة واهتمام الفلكلور وفق التعريف السابق، ينعكس بصورة أساسية على أفكار مجموعة من النظريات الاجتماعية التي اهتمت بدراستها، وهي:

المدرسة الميثولوجية:

وهي التي تهتم بمحايات القوى الغيبية وعبادة الأبطال والأجداد والكواكب والنجوم وعناصر الطبيعة (العواصف والرعد والبرق والرياح والسحاب) وهي ما يطلق عليها بالميثولوجيا الدينية.

المدرسة الاستشراقية Orientalist theory أو النظرية الافتراضية Theory of Borrowing

وهي التي تهتم بالتراث الشفاهي وتنتقل من موطن إلى آخر. وإذ هم يؤمنون بذلك، فهم يسلّمون بأن الخطابات تنتقل إلى الغرب من خلال ثلاث قنوات رئيسية، هي التراث الشفوي الذي كان سائداً قبل القرن العاشر الميلادي، ثم بعده عن طريق بيزنطة وإيطاليا وأسبانيا والتراث الإسلامي الذي كان سائداً فيها، ثم من الصين أو التبت أو عن طريق المغول.

المدرسة النشكية:

وهذه المدرسة تفترض عدم إرسال الخطابات الشعبية من مكان إلى آخر إلا حينما تتاح الظروف المناسبة لتقبلها .

المدرسة الأنثروبولوجية:

وهي التي اهتمت بالتشابه بين العادات والتقاليد والمعتقدات في بلدان العالم المختلفة، وهو ما ساهم في استخدام المنهج المقارن Comparative Method للوقوف على الآلية التي من خلالها يتم انتشار الخطابات الشعبية من مجتمع إلى آخر، تلك التي من خلالها يرجعون إلى وجود أصل مشترك، أو قل إن مراحل متشابهة شهدتها المجتمع الإنساني في سلسلة التطور التاريخي.

المدرسة النفسية

ترجع هذه المدرسة أصل الخيال الديني إلى عوامل الطبيعة البشرية، وأن الحكاية من وجهه نظرهم تعود إلى العقد النفسية الفعالة المرتبطة بمرحلة الرضاعة والطفولة عند الإنسان. وإذا كان ذلك لدى (فرويد)، فإن هناك تصوراً آخرًا، يرى أن الأساطير يمكن اعتبارها صوراً من صور الأمراض النفسية، تلك التي تظهر في اللاشعور أو في الأحلام والخيالات^(٨).

وحيث إن النظريات التي عرضنا لها -توًا- تعبر عن خندق نظري واحد في إطار تصنيف النظريات الاجتماعية، فإننا لا يمكن أن نغفل المعسكر الماركسي الذي لا ينظر إلى الفلكلور بحسبانه تفاهة أو غرابه أو مثيراً للإعجاب، بل باعتباره مستوى من التفكير والممارسة التي تقوم به جماعة من الناس يطرحون دائماً رؤية خاصة للنظر إلى العالم و تتعارض مع ما هو رسمي.

وفي الوقت الذي يطرح فيه الخندق الماركسي الفلكلور لكونه رؤية للعالم تتباعد عن ما هو رسمي، فإنه في الوقت عينه يجعلها نوعاً من الثقافة ذات المغزى السياسي، الذي من خلالها تسعى إلى تثبيت أوضاع اجتماعية معينة. إنه حسب هذه الهيمنة، فثمة منظومة فكرية وسلوكية تندرج في إطارها شرائح المجتمع، التي إما أن تكون في إطار ما يسمى بالنخبة أو بالعامية. وحيث هي كذلك، فإن (جرامشي) يرى أنها نظرة الشعب للحياة، ولكنها نظرة من يسيطر، أو قل إنها نظرة الكتلة الإيديولوجية المهيمنة. ففي

واقع التفرقة الاجتماعية بين من يسيطر و من يخضع أو ما يسمى بالصراع الهيميني بتوسط ما يسمى "بالخس المشترك"، الذي بحضوره في داخل المجتمع تتسم ثقافة الأدنى بالتشردم، وتصبح ثقافة مبتذلة تقبل بدخول الواحد إليها. وفي هذا الإطار فإن الفلكلور يعني أسلوبًا في حياة الفقراء يبعدهم عن ما يكتنف المجتمع من إشكالات^(٩).

وفي هذا الإطار يشير (جرامشي) إلى التفرقة بين الفلسفة الاحترافية، والفلسفة العفوية التي نراها ماثلة في الحكمة الشعبية والحسي السليم وفي الدين الشعبي، ومن ثم في جملة المعتقدات الخرافية التي تطلق عليها بالفولكلور، تلك التي لها قيمة ضمنية تتمثل في توضيح طبيعة الأسباب التي ساهمت في وجودها، وعلاقة ذلك بالخيز الثقافي والنشاط الجمعي الذي يجعل الحكمة الشعبية تحظى برؤية شاملة. وهو في ذلك يقول:

"... ما هي القيمة الفعلية لما يسميه عادة "الحكمة الشعبية" "والخس السليم". ليست هذه القيمة في استخدام الحكمة الشعبية الضمنية لمبدأ السببية وحسب، وإنما أيضًا بمعنى أضيق، في مقدرتها ... على تعيين العلة الدقيقة والبسيطة الكامنة وراءها، دون أن تحرفها عن مهمتها ... كان لا بُدَّ من تمييز الحكمة الشعبية في القرنين التاسع عشر والثامن عشر؛ حيث سادت آراء ضد مبدأ السلطة والمتمثل بالإنجيل وبتعاليم أرسطو ... لقد تبين آنذاك أن الحكمة الشعبية تنطوي على قدر معين من الاختيارية ومن المعايينة المباشرة للواقع..."^(١٠).

إذن فالحكمة الشعبية حسب التصور السابق ما هي إلا رؤية شاملة يجري استيعابها على نحو غير نقدي من قبل الأوساط الاجتماعية والثقافية، ومن خلال ذلك تنمو الشخصية بطريقة مفككة يعزوها التماسك والوحدة والانتظام، وتعكس الواقع الاجتماعي والثقافي للجماهير التي تؤمن بها، ذلك الذي يساهم في حالة الركود والاستنقاع، وهو ما يفرض ضرورة إحلال العفوية محل التنميط، وإطلاق العنان لعملية النقد، حتى تكون آلية حاسمة في التغيير^(١١).

وحتى يحدث ذلك فلا بُدَّ من تفعيل ما يسمى بالتطهير Catharsis الذي يشير إلى ضرورة التحول من الدور الأناني المحض (الاقتصادي)، أو ما يطلق عليه بالدور الأناني الشعورى إلى الدور الأخلاقي، أي ارتقاء وعي البشر من وعي البنية التحتية إلى وعي البنية الفوقية، وهو ما يشير إلى الانتقال من الموضوعي إلى الذاتي، أو من الضروري

إلى الحرية، تلك التي فيها تتحول البنية من قوة خارجية تسحق الإنسان وتهضمه وتشل فعاليات تحرره، إلى أداة توليد أخلاقية جديدة تعمل على إيجاد فعاليات جدلية من أجل تأسيس مبادرات جديدة تعمل على الخلاص^(١٢).

ثالثاً: الأسطورة كوعي اجتماعي

منذ ما ينوف عن خمسين عاماً، وقد طرأ تحول واضح في الاهتمام بدراسة الأسطورة، تتباين عما عرفه القرن التاسع عشر. لقد عرفت الأسطورة قديماً باعتبارها نوعاً من التخيل أو الحكى القصصي، أما اليوم فأضحى الحكى التاريخي الذي يفصح عن بنية المجتمعات والفكر السائد فيه. إن التحول في فهم الأسطورة ساعد في إيجاد دلالات اجتماعية ومجتمعية جعلت منها نوعاً من المأثور المقدس، أو الوحي الأول لكل ما ليس له وجود حقيقي. إن فهم الأسطورة بهذا المعنى يشيخ عنها الخيال، ويجعلها نموذجاً للسلوك البشري ومرحلة في تاريخ فكر المجتمعات العتيقة. وحيث إنها كذلك، فهي موجودة في جميع الأديان سواء السماوية والأرضية أو حتى الإيديولوجيات. إنها بذلك نعتبرها نموذجاً ثقافياً شديداً التعقيد^(١٣).

وبحسبان أن الأسطورة نموذجاً ثقافياً، فإنها تنفص عن تاريخ مقدس يحكي ما تم فيه من وقائع في بواكير الفكر الإنساني، إنها تتناول الوجود وسر الخلق، وكيفية إنتاجه وإيجاده وإنتاج الأشياء في زمانها ومكانها. فضلاً عن أنها تعبّر عن الخوارق والقدسيات والكائنات العليا ولفظ طبيعة تفكير الإنسان الأول.

وإذا كنا نعتبر الأسطورة هنا تاريخاً حقيقياً يعبر عن طبيعة الفكر والمجتمع وقتذاك، فإننا لا نغفل طبيعة ما التصق بها من زيف وتضخيم، خاصة حينما تم نقلها عبر الرحالة والباحثين الذين أخذوا على عاتقهم سبر أغوار المجتمعات الموعلة في القدم والباءة على السواء. وفي هذا الإطار أيضاً لا ننفي عن الأسطورة ما شابها من زيف وتزايد، أو قل كما أنها تحمل ما يسمى بالحكى الحقيقي، فهي في الوقت عينه تتضمن الحكى الزائف الذي تناول أصول العالم والكائنات الإلهية والاجترحات الإنسانية التي وجدها الإنسان في تصديه لحقائق الكون. وبغض النظر عن الالتباس في الأسطورة (بين ما يسمى بالحكى الزائف أو الحقيقي)، فإنها تكشف عن أحداث ساهمت في الكشف عن طبيعة العالم والفكر السائد في ذلك الوقت، والعوامل التي أنتجت. إن القصة التي تحكيها

الأسطورة تشكل نوعاً من المعرفة، التي أفرزها الوجود الاجتماعي القائم، تلك التي قد تأخذ شكلاً أيضاً مقدساً (باطنياً أو ظاهرياً) أو شكلاً طقسياً سرّياً^(١٤).

إنه وفق ما سبق يمكن أن نستدل على أن الأسطورة لها طبيعة معينة، ووظيفة خاصة في المجتمعات التي نشأت فيها، ويمكن أن تستدل على ذلك من خلال ما يطرحه (مالينوفسكي) إذ يقول:

”... إن الأسطورة منظور إليها بما فيها من عنصر غني بالحياة، ليست تفسيراً يراد منه تلبية فضول علمي، بل هي حكاية تعيد الحياة إلى حقيقة أصلية، وتستجيب لحاجة دينية عميقة، وتطلعات أخلاقية، وواجبات وأواصر على المستوى الاجتماعي، بل وحتى متطلبات عملية... في الحضارة البدائية، إن الأسطورة وظيفة لا غنى عنها، تفسر وتقنن المعتقدات، وتحامي عن المبادئ الأخلاقية وتفرضها، وتضمن فاعلية الاحتفالات الطقسية، وتنتج قواعد عملية لاستعمال الإنسان... الأسطورة إذن، عنصر جوهري في الحضارة الإنسانية... ليست عرضاً لمشاهدة مصورة، بل صياغة حقيقية للدين البدائي وللحكمة العملية... جميع الأساطير... هي تعبير عن حقيقة أصلية، أكبر من الواقع الراهن... حقيقة تعين الحياة الفورية، وفعاليات البشر ومصائرهم، والمعرفة التي يمتلكها الإنسان عن هذه الحقيقة تكشف له فعل الطقوس والأعمال على الصعيد الأخلاقي... وتبقى الوقت عن الأسلوب الذي ينبغي عليه أدائها...”^(١٥).

ولما كانت الأساطير -كما ذكرنا قبل قليل- تحكي قصة نشأة الوجود والمعتقد والكائنات العليا والفاعلين الرئيسيين في هذا الوجود، فإنها تعرف بالأساطير الدينية التي أفرغت من فحواها الديني أضحت نوعاً من الخرافة، أو حكايات الأطفال. وإذا كانت مثل هذه الأساطير قد أفل زمنها مع بدايات تدشين التوحيد وفي الديانات السماوية مع (موسى ﷺ) وحتى (محمد ﷺ)، إلا أن مثل هذا النوع ما زال ساري المفعول، خاصة فيما يتعلق بالظاهرة الثقافية للدين، أو ما يسمى بالحكي الشفاهي للبطولات الدينية أو ما يطلق عليها بالتدوين الشعبي، ذلك الذي نسميه بالوعي التاريخي بالأسطورة الشعبية^(١٦).

إن انفتاح الأسطورة بلا حدود على العوالم التي تفوق في قدرتها على عوالم البشر، والتي تخلع عليها شكلاً مقدساً، ويصبح نموذجاً يتبع كل أوجه النشاط الإنساني، يجعل مثل هذه النماذج المقدسة مفيدة في وصف مناسبات البشر في وقت حدوثها، وهو ما يجعل الحكيم الأسطوري عنهم بمثابة إيقاظ الوعي على عالم آخر، وهو بالطبع عالم الغيب^(١٧).

إنه في ضوء ذلك فوظيفة الأسطورة هنا هو إضفاء معنى على العالم والوجود البشري، الأمر الذي جعلها تلعب دوراً عقائدياً في تكوين الإنسان. ذلك الذي جعلها بناءً فكرياً مهماً يتضاد مع الإيديولوجيا العقلانية التي زرعت فكرة الأسطورة في الأذهان ونعتتها باللاعقلانية، وهو ما يؤكد عليه (فيرابند) الذي يرى أن الأسطورة والملاحم القديمة تتعلق بالعواطف والوقائع والبيانات، كما أنها ذات تأثير عميق على المجتمعات في فهم الكون والعالم بطريقة تتناسب مع الزمن الذي نشأت فيه. وبينما تحمل الأسطورة تصورات معينة للإنسان والكون والمعرفة، فهي جديرة بالاعتبار من الناحية المعرفية، خاصة إذا ما باعدنا بينها وبين كونها أفكار ورؤى ساذجة أو متوحشة أو بدائية.

إن الأسطورة وفق ما قدمته من تصورات كسمولوجية (كونية)، وأفكار وقيم أخلاقية، فإن ثمة وظائف اجتماعية ونفسية ومعيارية خاصة بها، وهو ما أوضحه (شتروس) حينما يرى أن الفكر الأسطوري لا يمكن النظر إليه في ضوء مرحلة زمنية منهجية، وإنما ينظر إليه باعتباره نسقاً تفسيريّاً يفوق في وقته وتأويلاته التفسيرات العلمية، ذلك الذي يجعل العلم والأسطورة شكلان من أشكال المعايير الثقافية^(١٨).

ومع أن ما تقدم يعكس إلى حد كبير قصة الصراع بين اعتبار الأسطورة حكي زائف ولا يرتبط إلا بالخيال، وبين كونها تصورات كونية تعبر عن زمانها ومكانها، فإن ثمة جدلاً واضحاً أيضاً بين مختلف الرؤى التي تصدت لها، وهذا ما سوف نلقي الضوء عليه في الصفحات التالية.

ولكن قبل أن نتصدى لهذه المهمة، فأحرى بنا أن نوضح أن الأسطورة شهدت نوعاً من الذبذبة على طول تاريخها. فبينما احتلت مكانة متقدمة في الوعي الإنساني واستخداماته في فترة مبكرة، فإنها في أوقات متلاحقة تشهد تراجعاً، خاصة في ظل التقدم التكنولوجي والعلمي خاصة بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر. لقد حظيت الأسطورة بنوع من التذبذب أو الحركة التي تتماهى مع حركة البندول من حيث

الشدة والازدهار، أو التدني والتواري. ولكن مع سبعينات هذا القرن نتيجة اشتداد ومجانة الوضعية وإعادة الاعتبار لرغبات الإنسان، فقد أعيد الاعتبار للأسطورة، خاصة حينما تم إدخالها في إطار أشكال وأنماط الوعي.

وحيث إننا نؤكد على مفرح أشكال الوعي الاجتماعي، الأسطورة، الدين، الإيديولوجيا، إلا أن ما نشدد عليه هنا، أن كل شكل من أشكال الوعي السابق الإشارة إليه يخص مرحلة تاريخية محددة. ولا يعني ذلك أن أشكال الوعي تتفرد وتخلو من التداخل مع أي من الأخرى، بل الحقيقة أن كل شكل أخذ من سابقة بعض الأشكال ودجها في ذاته، وهذا ما جعل السلوك الإنساني في كل مرحلة تاريخية يجنح إلى تراكيب مخالفة لطبيعته التي ترسمها المرحلة التي يعيش فيها. ويمكن أن ندلل على ذلك، بأنه إلى الآن يعجز الوعي الإنساني بكثير من عناصر الأسطورة. أو يقول آخر إنه على الرغم من أن المرحلة الوضعية قد سادت وتسود إلى الآن، إلا أن هناك بعض المشاهد الأسطورية التي تشكل ملامح الوعي في هذه المرحلة، وهو ما نسميه بمرحلة غياب الوعي أو زوغانه، أو عودة أوهام المستضعفين.

وفي هذا السياق بقدرنا أن نقسم المراحل التاريخية التي مر بها الوعي الإنساني وفق ثلاثة مراحل، الأولى هي مرحلة الوعي الأسطوري التي عرفها الإنسان في مهد حياة الإنسانية والتي فيها نظر الإنسان إلى العالم وفق منطق غير مرئي، استطاع من خلاله أن يفسر ظواهره، على أنها تخضع لقوى غيبية تسيطر على كل مقدرات الأمور. أما المرحلة الثانية فهي تبدأ بسيادة الدولة المركزية وارتباط الألوهية بالحاكم، تلك المرحلة التي جسدت فكرة المشروع الروحاني للإنسان الذي جعل من هذه المرحلة وضعية متعالية. إنه في إطار هذه المرحلة بدأ تسويق نظام اجتماعي لا يملك الفرد فيه أن يتجاوز أوضاعه؛ حيث سيادة قيم ونظم تعمل على تأييد هذه الأوضاع الاجتماعية وفق عقيدة دينية صارمة. وتأتي المرحلة الثالثة التي نسميها هنا بمرحلة الإيديولوجيا؛ وهي المرحلة التي تعانقت مع العلم، وفيها شيدت الرؤى الفكرية التي روجت لأنظمة اقتصادية معينة، أو لأنماط إنتاجية معينة حاولت من خلالها توضيح أو تغليب مصالح مجموعة من الأفراد أو الطبقات الاجتماعية.

ومن المهم أن نعرف هنا أن الأسطورة كانت أشبه ما تكون بالرؤية الكامنة التي من خلالها أخذ الذهن البشري يضع تفسيراته لظواهر المجتمع. لقد كانت الأسطورة آنذاك مثل الأبنية الذهنية للمجتمع، أو قل إنها كانت بمثابة النظم المعيارية التي تحكم

في كل تفصيلات السلوك الاجتماعي والتصورات الجمعية للمجتمع. إنه مما سبق يمكننا أن نزعم أن الأسطورة كانت بمثابة خطاباً شاملاً يفسر رؤى الإنسان للعالم وللكون، أو إنه النسق الفكري الذي من خلاله تم تفسير كل شيء يحيط بالإنسان وقتذاك، فضلاً عن إسباغ صفة القداسة أو التقديس على الأشياء وفق منظومة القيم التي كونها من خلال هذا الخطاب.

أما ما نقصده بمرحلة الدين ونشأة الدولة المركزية، فنجد أنها تمثل مرحلة التمرکز حول إله بعينه، ذلك الإله الذي تم تجريده تماماً من عناصر التشبيه مع الطبيعة، بل تم تنزيهه وتقديسه عن كل الظواهر غير المرئية. فحيث كانت عبادة الطبيعة هي الأساس والتي كانت تمثل وعياً ملتبساً، فإنها أزلت هذا الالتباس ورفعت القداسة عن الطبيعة، وحلت بدلاً منها تقديس الآلهة، والواقع أن هذه المرحلة هي التي شهدت تحرر فكرة الروح والنفس الإنسانييتين من سلطة الوساطة الطبيعية والروحية والدينيوية، وهو ما جعل العلاقة مباشرة وبسيطة بين الإنسان والله.

إننا في هذا الصدد نكون بإزاء دين ينشد التوحيد، ذلك الدين الذي تحرر من ملامح الوعي الأسطوري، وراح يحرر الذات من الوساطة، ويدعن لكل ما هو مقدس. إن مثل هذا النوع من الوعي أجتج الوعي التاريخي بالوحدانية، وعمل على بزوغ الجماعة المؤمنة والموحدة أمام الله، فضلاً عن طرحها لمبدأ السمو الإلهي بما يحمل من معنئ روحي وأخلاقي يفرض التقوى كشرط واحد ووحد للتقرب إلى الله، ويضع خطأ فاصلاً بين ما هو حلال وما هو حرام^(١٩).

ولكن في هذا الإطار ينبغي أن نشدد على أنه برغم اختلاف الدين في المضمون والشكل عن الوعي الأسطوري، إلا أنهما يلعبان نفس الوظيفة، خاصة وأنهما يقدمان رؤية العالم من حيث علاقة الإنسان بالعالم والله بالآخرين، ناهيك عن تقديمهم خطاباً ثنائياً يفرق بين ما هو مقدس وما هو مدنس، وما تفرضه آليات الضبط على السلوك الاجتماعي. إنه بحلول الدين كمرحلة تالية بدلاً من الأسطورة، تكون قد تحولت رؤى العالم من التفسيرات الأسطورية إلى رؤية العالم من خلال خطاب توحيدى. إن هذا التحول يكون قد حرر تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية التي تمفصلت معها التفسيرات الأسطورية والسحرية، وأحل بدلاً عنها التفسير الإلهي للكون. أو بمعنى آخر، أنه منذ ذلك التاريخ وقد طرح مفهوم القدرة الواحدة الكلية، وأوجد الإيمان بالقدرة المطلقة النهائية.

إنه حسب ذلك، فحري بنا في هذا الإطار أن نميز بين نوعين من الدين، الأول هو ما يطلق عليه بالدين الديناميكي، والآخر هو ما نسميه بالدين الاستاتيكي. فبالنسبة للأول فإنه يشير إلى الفكر الذي يأتي من خلال المصطفين الذين حاولوا أن يبشروا به وينشروه على الإنسانية جمعاء. أما بالنسبة للنوع الآخر فإنه يسعى إلى نشر نوع من الدين في إطار مجتمع مغلق مستنداً في ذلك على الميثافيزيقية أو ما يطلق عليه بالنزوة الحيوية^(٢٠).

وإذا كنا في السطور الفاتئة قد ميزنا بين أنواع الدين، فإنه يتوجب علينا أيضاً أن نميز بين طبيعة الدين، تلك الطبيعة التي تنقسم إلى قسمين، الأول هو ما يتصل بالعقائد، والآخر هو ما يتمثل في العبادات. فالأول يمكن تعريفه بأنه حالات فكرية أو تصورات معينة، أما القسم الآخر فإننا يمكن أن نصفه بأنه مجموعة من النماذج والأفعال الجسمية وغير الجسمية. وبالنظر إلى هذه العقائد، نجد أنها تنقسم أيضاً إلى نوعين، هما المقدس والمدنس. ولما كان المقدس هو أسمى وأرفع من غيره أي المدنس، فإن الأول يمثل الدين والآخر يمثل الطقوس السحرية، والعقائد الشعبية التي كانت لها من العقائد والعبادات والصلوات والقرايين الخاصة بها، وهو ما يجعلنا نقر بأنه في الوقت الذي امتشج فيه الدين مع الأساطير والعبادات الشعبية، إلا أن ثمة ما يفرق بينهما؛ حيث كانت العقائد الدينية فكراً جمعياً يؤمن بها جمع من الناس، بينما تكون العقائد الشعبية والأساطير فكراً جماعة من الأفراد يدينون بها، تلك التي اعتبرها بعض المفكرين نوعاً من الوعي الزائف أو الغائب، والبعض الآخر يجد فيها انعكاساً للوجود الاجتماعي الأول، ومن ثم فهي تعبّر عن طفولة الفكر البشري وقتذاك.

رابعاً: النظرية الاجتماعية والأسطورة

ثمة مدارس نظرية متعددة اهتمت بطبيعة الفكر الميثي، وهو ما يفرض ضرورة الإطلاع عليها بصورة سريعة. فعلى سبيل المثال يسلم أصحاب المدرسة التطورية بأن المجتمعات الإنسانية خبرت مراحل تطور واحدة في المسائل الثقافية والعبادات والتقاليد والدين والطقوس. لقد انشغل رواد هذه المدرسة بالبحث عن قوانين التقدم، ورأوا أن المجتمعات الإنسانية تتجه دائماً ناحية التقدم، وأن هذه المجتمعات في تنظيمها تتحول من حالة البساطة إلى حالة التعقيد والتمايز.

وفي إطار الاهتمام بأساطير الشعوب البدائية التي اعتبرها توطئة لدراسة التطور الثقافي للبشرية، فإن (أوجست كونت) يرى أن الأسطورة تتوازى مع المرحلة الدينية خاصة (الفيتشية) ومرحلة الاعتقاد بتعدد الآلهة، وأن (تايلور) ينقد نظريته حول أرواحية الطبيعة لفهم طبيعة عالم الأسطورة؛ إذ يرى أن الأساطير تطورت مع مشوار الإنسان من البدائية الوحشية مروراً بالشعوب المتحضرة، وفي ذلك يرى أن حيوية الطبيعة وتقمص الأرواح لكل الظواهر المحيطة بالإنسان البدائي دفعه إلى النظر في ظواهر الكون من شمس وقمر ونجوم ونار وزلازل وبراكين ورياح، باعتبارها كائنات روحية حية تعج بالحياة مثل الإنسان، الأمر الذي جعله يثير مجموعة من القصص الخيالية حولها^(٢١).

إن اعتقاد (تايلور) بوجود كائنات روحية وإسباغ التفسير الروحي على العالم الطبيعي، أو قل ما يطلق عليه بـ "النسمية" من خلال ثنائية الروح والجسد، وأن الآباء الأولين الذين تقدم لهم الصلوات، ما هم إلا أرواح تتولى حماية المصلين ورعايتهم، وأن الأرواح التي تقطن الطبيعة تنتقل وتتحرك وتحافظ على بقائها بعد الموت، فضلاً عن تدخلها في أجساد معينة تصاب فيما بعد بالمرض أو الجنون أو المس. وحيث إن هذه الأرواح من وجهه نظره مَّتاز بالتنقل والحركة، فإنه من اليسير أن يتم تقييد حركتها وذلك ما يطلق عليه بـ "الفتشية"، أي التعبد للأشياء التي تسكنها الأرواح، إما التماساً لحمايتها، أو تجنباً لخطرها أو درءاً لأضرارها، ذلك ما يطلق عليه بـ "الحد الأدنى لتعريف الدين"^(٢٢).

وبازاء نظريته الإحيائية -أي تايلور- وفي تفسيره لتجسد الأرواح، نجد أنه بجانب عبادة أرواح الآباء الأولين مَّت عبادة الطبيعة، وكذا أخذت الأرواح مكانة سامية بوجود عالم روحي يسكن الإنسان، فإنه آمن أيضاً أن الطبيعة كذلك. إنه وفق ذلك فقد آمن (تايلور) أن مَّة قوة غير مفهومة أو غير ملموسة، أو أن هناك كائنات غير مادية منظورة، ذلك الذي يعني وجود عالم من الأرواح أو الأشباح للأسلاف أو الحيوانات أو النباتات، وهو الذي كان لديه بمثابة مقدمة لظهور الفكر الديني مروراً بتعدد الآلهة إلى سيادة الإله الواحد^(٢٣).

والحقيقة أن (تايلور) ليس وحده الذي آمن بهذا الطرح، وإنما يشاركه الرأي (اندريه لانج) الذي أدرك فحوى اللغة من خلال تلاوينها، إذ اعتبر أن الإنسان في مراحل الأولى قد أحاط الظواهر الطبيعية بنوع من الروحية، ومنها أعطى لها صفة

التوالد الذاتي للموضوعات الأسطورية والخرافية. وحيث إن (لانج) قد أئفق مع (تاييلور) فيما سبق، فإنه يخالفه أيضًا في إعطاء الدين أولوية تاريخية في السابق عن وجود الأسطورة. أو بمعنى آخر إنه أعطى الأسطورة مرحلة لاحقة في الوجود بعد الدين، خاصة أنه يرى أن الأسطورة جاءت وفق قوى مشخصة التصق بها الإنسان بعد أن خاب أملة في القوى المجردة التي سادت في المرحلة الدينية.

لقد وضع (لانج) تصورًا يتناقض مع ما قدمه (تاييلور)؛ إذ ينظر إلى التصور الديني القائم على العقل والسحر على أنه يتناقض مع التصور الأسطوري الذي يعتبر إفرازًا للخيال، ويعتبر محركًا للنزوات. إنه في ذلك يرى أن معيشة الناس ردًا من الزمن في إطار التصور القائم على العقل وعدم تحقيق هذه التصورات لرغباتهم ونكوصًا عن عدم تحقيق إشباعاتهم، جعلهم يلجأون إلى موجودات خفية ذات صفات طلسمية لتحقيق ما يرغبون. إن ذلك يعني من وجهه نظره، أنه في ظل ابتعاد الإنسان عن الدين لم يكن أمامه سوى الاعتقاد في الشيء الأسطوري أو الخرافة التي كانت تمنح الإنسان شعورًا بالأمان نتيجة تفعيل الأفعال الخرافية والسحرية^(٢٤).

وأحرى بنا أن نشير هنا إنه في الوقت الذي خالف (لانج) أفكار (تاييلور) في الوقت الذي آمن ببعضها دون تردد. ولعل هذا يتضح في إيمانه بأن التوحيد هو صورة حيوية منحلة من العبادة؛ إذ أن الإنسان يحمل في نفسه فكرة العلية، وأن هذه الفكرة كانت تسمح بوجود عقيدة تؤمن بوجود آلهة شيدت وخلقت الكون، فضلًا عن سملها لهذا الصانع بأنه غير طبيعي ورجل عظيم تتباين قدرته عن الإنسان، الذي هو ناقص في قدراته، ولا يستطيع أن يفعل شيئًا، ومن ثم فهو ينتقص في قدراته عن قدرة الخالق.

وإذا كان ما سبق هو ما يثل إيمان (لانج) فإنه أيضًا آمن بأن العنصر الديني لدى البدائيين كان خلواً من العكارة؛ إذ اتسم بالطهر والنقاء، ثم ما لبث هذا العنصر أن تلوّث أو تدّس، فجاء العنصر الأسطوري الذي خلفه وراء هذا العنصر الجميل. لقد قرر (لانج) وفقًا لذلك إن المرحلة الأولى التي ساد فيها العنصر الديني الجميل جاء عن منطق عقلي وسام، بينما العنصر السوء الآخر، فإنه جاء عن منطق غير عقلي، بل ومنحط في الوقت أنه^(٢٥).

واتساقًا مع التصورات السابقة، أو قل تطويرًا لها، فإن (دور كايم) يرى أن التصورات الجمعية مثل حمة الحياة الاجتماعية، أو هي بالأحرى عوامل مأسك الحشد

واستمراره. وعلى ذلك فهو يرى أن التوقية تسبق كل الديانات؛ حيث كان التقديس للرمز الذي يمثل الروح الثابتة في كل أنحاء الكون، تجسيداً مادياً أو رمزاً "للمانا"، أو أنها تمثل إسقاطاً للروح الجماعية على الكون، أو أنها صورة العقل الجمعي في غيابه. لقد كان التوتّم رمزاً لقوى غيبية مقدّسة التفت حولها الجماعة، ففرض عليها مجموعة من الأخلاقيات. إن ذلك جعل الإنسان في ذلك الوقت يؤمن بوجود قوى خفية تمارس تأثيراً وضبطاً عليهم، وهذه القوى تأخذ من التوتّم رمزاً مقدّساً.

إن المتأمل لرؤية (دور كايم) هنا يستطيع أن يقف على تركيزه على العالم الاجتماعي، أكثر من تركيزه على القوة الغيبية؛ إذ أنه يرى في الديانات الأسطورية، نوعاً من الاتحاد ووحدة الجماعة التي تفرض إلزاماً أخلاقياً على الجماعة. لقد وضع (دور كايم) بذلك صورة العالم الاجتماعي الذي تأسس من خلال التصورات الجمعية أو ما يطلق عليه بالعقل الجمعي الذي يفرض اللحمة الاجتماعية^(٢٦).

ويجدر أن نشير هنا إلى أن (دور كايم) لم يفترق كثيراً عن رؤى التطوريين وخاصة (تيلور) الذي كان أقرب إلى الرؤية التاريخية خاصة في سرده لتسلسل الاعتقاد تاريخياً، ووصوله من خلال هذه الرؤية إلى معالجة قضايا كثيرة تتصل بعبادة الأولياء والطبيعة والسحر والدين والأسطورة. وإذا كان ثمة اتفاق مع التطوريين، فإن هناك افتراقاً آخر بين (دور كايم) والتطوريين أمثال (تيلور) و(فريزر) و(لانج) خاصة فيما يتصل بعبادة الأرواح والقوى المشخصة؛ إذ يرى أن هناك فرقاً جلياً بين الدين والسحر والديانات الشعبية؛ حيث إن الدين ولّدته المشاعر البشرية، وأن الغيب وفكرة وجود الألوهية يعد أساساً مفسراً للظاهرة الدينية.

إن الدين وفق (دور كايم) هو نظام متماسك من المعتقدات والممارسات تتعلق بأشياء مقدّسة ومحرمة تفرض ذاتيتها على طائفة معينة. إنه بذلك يرى أن الدين أمر جماعي، ويتميز عن السحر الذي يكون فردياً وينسحب عليه لفظ المدنّس الذي يخضع لحيز الممنوعات الدينية. إن (دور كايم) وفق هذا التعريف يرى أن أصول الفكر الديني -على عكس التطوريين- لا تعود إلى عبادة أشياء الطبيعة والقوى الكونية أو ما يسمى بالنزعة الطبيعية، وعبادة الأرواح أو ما يسمى بالنزعة الإحيائية، بل إن أقدم عنصر من عناصر الدين هو ما يطلق عليه بالتوقية^(٢٧).

وإذا كان (دور كايم) قد أطلق صفة السحرية على الطقوس والممارسات البدائية في الدين، فإن (هربرت سبنسر) قد شيد رؤية ماثلة تستند على مساهمة الأرواح في تكوين الدين، تلك التي أطلق عليها بنظرية: "الأنيمزم" Animism. إنه يرى من خلال هذه النظرية أن الثقافات البدائية تعتقد أن أرواح الموتى تلعب دوراً محورياً في حياة أسرها السابقة، وهذه الأرواح يمكن أن توجه في إطار النفع أو الضرر. إن ما طرحه (سبنسر) حول الأرواحية هو ما أخذه (تيلور) واستند عليه في تقديم نظريته المعروفة بالنسبية أو الأنيمزم الذي يرى فيها أن الأرواحية هي أقدم أشكال الدين، تلك التي تؤمن إيماناً مطلقاً بوجود الأرواح والأشباح.

وقبل أن نغلق باب الخندق النظري، فإن من الأهمية بكان أن نشير إلى ما يطرحه (كاسيرر) الذي يتشابه مع فهم سبنسر للأسطورة؛ إذ يهتم بها بحسبانها إحدى الفاعليات الرمزية التي تؤثر سلوك وفكر الإنسان على كل المستويات. وفي هذا السياق فهو يرى أن الأسطورة مثلها مثل الدين تشهد بالتغير وتخبئ كثير من المعاني وفق صورها المتعددة، وهو ما يجعلها تأتي بجموعة من الإدراكات والتصورات والتمثيلات.

وبالنظر إلى (موس) الذي يشترك مع (دور كايم) في إصراره على التمسك بالتفسير الاجتماعي الكلي، ورفضه أيضاً فصل الاجتماعيات عن دراسة الإنسان البدائي، فإننا نجد تناقض مع (سبنسر)، خاصة في تناوله للظواهر المجتمعية باعتبارها كلاً متكاملًا، تقوم بدور محدد، وتلقي بظلال تأثيرها على المجموع. لقد ارتكز (موس) بشكل واضح على الظواهر النفسية والرمزية خاصة في اهتمامه بالفعل الأسطوري الديني، لذلك نجده يرى أن مثل هذا الطقس الأسطوري ما هو إلا فعل ديني يتخذ شكلاً سحرياً، ويتم من خلاله استجلاب القوى الغيبية وتسخيرها^(٢٨).

وإذا كنا قد تحدثنا فيما سبق عن مساهمات (موس ودور كايم وسبنسر) فإنه ينبغي الإشارة إلى مساهمات (مالينوفسكي) Malinowsky الذي خالف رؤية (دور كايم)، وأرجع السحر إلى انفعالات الأفراد من خلال التمثيل الجسدي الذي تفرض عليه رغبة في النصر أو الانتقام. إن نظر (مالينوفسكي) إلى السحر في ضوء الانفعالات جعله يرى أن مثل هذه الأفعال هي بمثابة ويسكي الفقراء، وهو الذي إما يجلب المرح أو الشجاعة، أو أن يتغلبوا على الشدائد التي يواجهونها. وإذا كنا قد أشرنا إلى (مالينوفسكي) فإنه لا يتعين علينا أن نغفل مساهمات (أيفانز بريتشارد) الذي

تعارض مع (مالينوفسكي)، وأخذ موقفًا رافضًا من عملية الربط بين خوف الإنسان الأول من غوائل الطبيعة، وتغلبه عليها من خلال السحر والأساطير^(٢٩).

وإذا ما انتقلنا إلى طرف آخر مناقض لما سبق، فإن الماركسية تقبض على الأسطورة من خلال البحث في منط الإنتاج السائد، والنموذج الذي يقدمه حياة الإنسان وعلاقته بالواقع المعاش. إن ذلك جعلهم يقدمون تفسيراً للأسطورة تستند إلى الأبعاد الاجتماعية واللغوية والمعرفية وحتى النفسية. إنهم من خلال هذه الأبعاد حاولوا تقديم مجموعة من التوليفات والسيناريوهات التي قدمت الأسطورة عن علاقة الإنسان بعالمه ورؤيته للكون.

ومجدد أن نشير هنا إلى أن أصحاب هذه الرؤية لم يدرسوا الأسطورة بشكل منهجي أكاديمي، وإنما جاء ذكرها من خلال التعرض لطابعها المعرفي والاجتماعي وحتى وظيفتها الإيديولوجية، وذلك في إطار الوقوف على الوسط الاجتماعي التاريخي التي عاشت في كنفه. وفقاً لتوجهها العام نجد أن العمل يعد الفاعلية المبدعة للتاريخ الإنساني، أو بمعنى آخر أن العمل هو الرحم الذي ولدت فيه كل أشكال النشاط الإنساني، باعتباره ليس مجرد نشاط اقتصادي، وإنما يمثل نشاطه الحر الواعي الذي يعبر عن وجود الإنسان. وفي ضوء عملية العمل التي أوضحها ماركس، نجد أن (كوندراتنكو) قد درس العلاقات الاجتماعية وميز بين قسمين، الأول هو علاقة الناس ببعضهم البعض، أما الآخر فهو العلاقة بين هؤلاء والطبيعة. وفي ذلك يرى أن العلاقة مع الطبيعة هي التي أوجدت العلاقة الميثولوجية التي جاءت مع بدايات الوعي الإنساني للكشف عن تفسير معقول لقوى الطبيعة الغائبة.

وإذا كان (كوندراتنكو) قد درس من خلال عملية العمل العلاقات الاجتماعية سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي ليوضح طبيعة الصراعات سواء مع الطبيعة أو مع الإنسان في إطار توزيع الخيرات المادية بينهم واهتماماته بدراسة الوعي الإنساني، فإن (يوليوس ليبس) قد اهتم بدراسة أصول الثقافة الإنسانية وحاول من خلالها الوقوف على التساوق بين الثقافة ومنط الحياة السائد. لقد حاول (ليبس) أن يربط بين المحاكاة والدراما الدينية لدى الحضارات القديمة؛ إذ رأى من خلال ذلك أن الثقافات القديمة نوع من العروض الاستعراضية الغنائية التي تقدم إلى القوى الغيبية التي بيدها كل شيء، وذلك لإرضائها من أجل مساعدتهم في إشباع احتياجاتهم.

لقد رأى (ليبس) أن الفعاليات الفكرية التي تضمنها الفن الاستعراضي والغنائي لدى الإنسان الأول، كان يعتبر ضرباً من السحر، أو كان يمثل أداة سحرية من أجل السيطرة على العالم. لقد كانت هذه الفعاليات تعبيراً نظرياً عن علاقة الإنسان بعالمه. إن الطقس والسحر ما هما سوى الفعالية العملية للأسطورة، أو تكتيك استخدمه الإنسان للتعامل مع الظواهر المحيطة بالإنسان.

إذن يمكن القول إن الأسطورة في هذا الإطار لم تكن جهداً عبثياً، بل هي عمل تخيلي له واقعه الاجتماعي. ويمكن أن نستدعي هنا ما قاله (هنري والون):

"... إن محاولة تفسير المرئي باللامرئي ليست نوعاً من زيغ يحوله عن الواقع، بل هي الشرط اللازم لكل جهد عقلي، إذا كان هدف هذا الجهد أن تتخطى معطيات التجربة العنوية، فبين الأسطورة والعلم قائل في الوظيفة، كلاهما يبحث عن عالم العلل الخفي المختلط بعالم المدلولات الحسية..." إننا نفهم من ذلك أن الأسطورة هي علم أدنى أو بدائي، كما أن الطقوس والشعائر كانت تقنية بدائية أيضاً^(٢٠).

وإذا كان (ليبس) يرى أن الأسطورة هي علم أولي وبدائي فإن (جارودي) في الإطار نفسه يقدم الأسطورة على أنها علماً أولياً، لذا نجده يرسم خطاً فاصلاً بين الرمز والأسطورة، وبين هلوسة الأحلام. فبينما كان الرمز يعبر عن الرغبة أو ترجمة للرغبة، فإن الأسطورة من خلق الإنسان، ذلك الذي يعني ميلاد العقل ونشوء الوعي الذي هو بداية نشأة الإنسان. إنه من خلال الأسطورة، فقد كيّف الإنسان الأشياء وفقاً لحاجته. ففي إطار إشباع احتياجاته كان يكيّف الأدوات لكي يقضي بها احتياجاته ويوفر إشباعاته، ولكنه هنا كان بدون عمل، إذا جعل من اللغة محاكاة للطبيعة ومنظومته من الإشارات المعبرة لكي تمثل النشاط والموضوعات.

إن استخدام الإنسان للطبيعة عن طريق المحاكاة، يعد صورة نظرية لما يسمى بالوعي الأسطوري في ذلك الوقت، والذي من خلالها يكن الزعم بأن الأسطورة والسحر قد جاءا متوازيين في نشأتهم، لأن كل منهما له انعكاسه ووجوده الذهني في دماغ الإنسان. لقد عمل الإنسان الأول من خلال السحر والأسطورة إلى السيطرة على العالم، الأمر الذي يجعلنا مع (ليبس) نتفق بأن السحر يمكن أن ننظر إليه على أنه أقدم صيغة لفلسفة الحياة والدين.

إننا نفهم مما سبق أن هذه الرؤية للأسطورة تشدد على الإطار التاريخي الذي كانت في كنفه، باعتبارها نوعاً من الوعي الاجتماعي للإنسان الأول، فضلاً عن اتصالها الوشيع بمستوى تقدم العمل وأدواته ومستوى تنظيم العمل والإنتاج. إنه من خلال هذا الفهم، فقد توصلت الرؤية الماركسية إلى أن الوعي الأسطوري يعكس واقع التطورات التي شهدتها المجتمعات القديمة خاصة على صعيد تسارع وتيرة الإنتاج وتقسيم العمل وتخلق الطبقات الاجتماعية. إنه مع التخصص في العمل، فقد أدى بروز فئات اجتماعية مؤثرة على الصعيدين المادي والروحي، الأمر الذي ساهم في تحول ممارسات السحر من إطار البنية التحتية إلى إطار البنية الفوقية، تلك التي تعبر بشكل بالغ عن بروز وتكوّن فئة الكهنة.

إن الوضع الذي تطرحه الماركسية في هذا الصدد يوضح كيف أن الأسطورة تقل شكلاً من أشكال الوعي الذي ظهر قبل ولادة الدين، ذلك الذي يثل أحد أنساق الوعي البشري في مرحلة التفاوت الاجتماعي، والذي نجم عنه بروز الطبقات المهيمنة والمتسلحة بتصورات ماورائية بدأت من التوفيقية وانتهت بفكرة تعدد الآلهة، التي قبضت على زمام الأمور في الطبيعة والمجتمع.

ولا يفوتنا أن نضيف إلى ما سبق، وفقاً لآراء الماركسية، أن الإيمان بالخيال الأسطوري، كان يأتي من خلال ضعف قوى الإنتاج في المجتمعات الأولى، ذلك الذي أعمى الإنسان عن الوقوف على الأسباب الحقيقية المفسرة للظواهر التي كانت تحدث له ومن حوله. إن هذا العمى هو ما جعل التفسيرات الأسطورية هي الوحيدة التي بها نسدل الستار على الوقائع والظواهر التي كانت تعيش المجتمعات الأولى. لقد كانت هذه الأسطوريات بمثابة التعويض عن عجز الإنسان عن الوصول إلى إجابات حقيقية، فضلاً عن أن هذا التعويض كان دلالة على ضعف الإنسان جسدياً وعقلياً تجاه الطبيعة. وهو ما يسمح بتسلسل التصورات الأسطورية لكي يتمرد بها على الأوضاع الظالمة التي كان يعايشها^(٣١).

ويمكننا أيضاً عدم إغفال الطرح البنيوي حول تحليل الأسطورة، وهو ما يدفعنا إلى القول بأن فئة أمراً بالغاً في الأهمية قاد (شتروس) إلى تحليل الأسطورة بنيوياً، من خلال اهتمامه بدراسة أنظمة القرابة، ومن ثم انسحابها على دراسة الظواهر الثقافية والوقوف على معناها من خلال قدرة اللاوعي الإنساني. والحقيقة أن دراسته للأسطورة

قاداته هو الآخر إلى دراسة الإنسانيات من خلال دراسة الأنظمة الرمزية والوصول إلى العقل الإنساني وتوليد المعنى من خلال المادة^(٢٢).

فإذا كانت الاتجاهات النظرية السابقة قد أوضحت العلاقة المتمفصلة بين الأسطورة والسحر والدين، فإننا هنا نركز على اتجاه آخر اشتهر بتحليل الأسطورة من خلال المقولات النظرية التي عرضنا لها قبل قليل، مضافاً لها التحليل النفسي والسيمولوجيا. لقد حاولت البنيوية وفق مكوناتها النظرية أن تطرح ذاتها باعتبارها ثورة على الأفكار السابقة عليها، أو قل لكونها موضة فكرية تسعى إلى إيجاد منهجية جديدة أسماها كل من (شتروس) و (بارت) بالبنائية المنهجية التي تعتمد على النماذج المنطقية الرياضية التي لا تتداخل فيها الملاحظة لكي تفسر النسق في إطار بناء مستمر، وتقدم تفسيراً استنباطياً. فضلاً عن اكتشاف البنايات اللاشعورية العميقة للنفس الإنسانية، أو حسب قوله: إنه حاول الكشف عن بواطن العقل، و إرجاع المعطيات التي تظهر مشوشة إلى منظمها الأصلي، والوصول إلى المستويات التي تكشف الحكمة التي تختبئ وراء سراب الحرية^(٢٣).

ووفقاً لذلك فقد رأى (شتروس) أن ما يأتي نتيجة الأساطير إنما يكون دون قيد، بمعنى أن النفس البشرية تكون قد تخلت من كل شيء، وترك لها الأعمال بعيداً عن ارتباطها بأي شيء آخر، ومن ثم لا تكون مقيدة بقوانين في خلق أساطيرها، وهذا ما يظهر أيضاً في جميع المجالات. إنه على هدي ما سبق فإن (شتروس) يرى أن الأساطير تعد إفرازاً مباشراً للتفكير الإنساني بشكل عام، وأن الحديث عن اللاشعور في هذا المقام يمثل حجراً كئوداً أمام أي تفكير سواء كان متوحشاً أو بدائياً أو حديثاً، فاللاشعور هو فارغ دائماً، أو بمعنى آخر هو غريب عن الصور، مثلما تغترب المعدة عما يوجد بها من طعام. إنه من وجهة نظره أن اللاشعور هو جهاز خاص له وظيفة محددة تنحصر في فرض قوانين بدائية على عناصر تأتي من الخارج. إنه مقولة الفكر الجمعي الذي يرد الأشياء إلى طبيعتها في إطار نسق رمزي لكي يكثر من معقوليتها^(٢٤).

أنه حسب ما سبق فإن (شتروس) يعرف الأسطورة بأنها مجموعة من الروايات التي تأتي عن شيء محدد، وهو في ذلك يهتم بالعلاقات المنطقية بين مكوناتها الأساسية، وليس كما يفعل الآخرون، حينما يبحثون عن الأصل البدائي لها. إن الاهتمام بالعلاقات المنطقية بين مكونات الأسطورة، جعله يبتعد عما يدور في ذهن المتلقي، وهو ما قاده إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية، الذي يوضح التركيبات الثقافية المختلفة^(٢٥).

ويجدر أن نشير إلى أن (شتروس) يقسم الأسطورة إلى نوعين، الأول هو مجموعة من الأساطير التي مثّل تنقلاً أو خرقاً من القصص المفككة التي توضع في تسلسل دون وجود رابطة بينها، أما النوع الآخر، فهو على النقيض؛ حيث يشار إليه باعتباره نوعاً من القصص شديدة التجانس التي تتسم بالتسلسل المنطقي، والتي تكون أشبه بالملحمة الشعبية، وهو ما يمثّل الشرط البدائي في عناصر الأسطورة. إن ذلك يعني أن هذه المجتمعات شهدت ما يسمى بتعاظم عملية التنظيم والترابط وعدم الاخلال.

إن تمييز (شتروس) بين المجتمعات المتجانسة وغير المتجانسة وفق تصنيفه للأسطورة، جعله في الوقت عينه يسلم بأن أية أسطورة تفصح عن وجود مستويات سطحية متكررة في أضمومتها، وهو ما يكشف عن وجود سنن جمعية وخطاب عفوي لا شعوري، وهو ما جعله يتوصل إلى أنها ليست مجرد حكايات وهمية جميلة، بل هي محاولات تسعى إلى حل التناقضات التي عرفها الوجود الإنساني، وأنه لكي يقبض على بنية الأسطورة وجد أنها تنطوي على معنى معين، يرتبط بتنسيق العناصر المعزولة التي تدخل في تكوينها، والتي يمكن أن نستدل عليها من خلال نظام اللسان (اللغة) ^(٣٦).

فالأسطورة بالنسبة لـ(شتروس) لم تكن محض خرافة، وإنما هي في الواقع رسالة يغيب عن مرسلها ويتحدد بدقة من هو المتلقي. إن المتلقي هنا هو الإنسان المتوحش في ذلك الزمان، بينما كان المرسل هم الأسلاف القدماء الذين أرسلوا هذا الفكر. وإذا كنا حددنا المرسل والمستقبل في الأسطورة، فإنه من السهولة بكان أن نفتت الأسطورة إلى مجموعة من الأجزاء والحوادث التي تعج بها، وبالتالي تشير إلى العلاقات بين الشخصيات الفردية في الأسطورة، أو إلى الوضع الذي يحتله أفراد معينين مع تبديل هذه الأدوار أو الأوضاع، وهذا ما ينبغي أن نضع جل اهتمامنا نصايه ^(٣٧).

وإذا ما انتقلنا إلى ممثل آخر من أهم ممثلي الاتجاه البنيوي الذين اهتموا بدلالات الحكى الأسطوري ودلالاته، فإن (بارت) يرى أن الأسطورة هي نوع من الكلام، وتشكل آلية للاتصال وتحتوي على رسالة معينة أو موضوع أو مفهوم أو فكرة لها دلالة معينة. إنها وفق ذلك، فهي شكل ما في حدود تاريخية محددة، لها شكل استعمالي معين في إطار مجتمع محدد. وحيث إن الأسطورة نوع من الكلام، وطريقة للاتصال، فإن (بارت) لا يعرفها بوضع إبلاغها، وإنما بالطريقة التي يتم بها الإبلاغ، لذا يمكن القول إن أي موضوع يمكن أن يكون أسطورة. فالأسطورة مقرونة هنا بطريقة الاستخدام الاجتماعي لها، وبما تحمله من مواد خام، ذلك الذي يحول الحقيقية إلى كلمات عبر التاريخ الذي يختار اللغة. فالكلام

الأسطوري يأتي من خلال التاريخ الذي قام عليه عمل سابق، ويقضي وعيًا دالاً عليها، الأمر الذي يمكن أن يكون خطاباً أو رسماً أو صوراً ويحمل معنى معيناً^(٢٨).

إنه وفق هذا المعنى فإن اللغة سواء كانت مكتوبة أو شفاهة أو حواراً تمثل لدى (بارت) وحدة ذات معنى سواء كان شفوياً أو بصرياً، إنها بذلك تصبح الأسطورة متماسكة مع اللسانيات في علم أنظمة العلاقات أو ما يطلق عليها بالسميولوجيا، التي تفترض دلالة معينة لها مضمون يكشف عن القيم والدلالات والعلامات والإشارات والواقع إن اهتمام (بارت) بالشكل الذي يأتي عبر أي خطاب جعله يدخل الأيديولوجية والميثولوجيا في إطارها، باعتبارها تدرس الأفكار في شكلها الكلي، فضلاً عن افتراضها لوجود علاقة بين دال ومدلول، فالدال يشير إلى اللغة والصورة السمعية والذهنية، بينما المدلول يعني المفهوم، وأن العلاقة بين الدال والمدلول تشير إلى الكلمة التي تعبر بطريقة محسوسة عن هذه الذهنية.

ويبدو أن أي نظام سميولوجي يفترض أن تكون العلاقة بين الدال والمدلول، فإن الواقع عكس ذلك؛ إذ أننا في أي نظام دلالي لا نتعامل مع اثنين من المصطلحات، وإنما مع ثلاثة، فبالإضافة إلى الدال والمدلول هناك العلاقة التي هي الاتحاد الجمعي بين المصطلحين، فالمصطلح الأول يشير إلى المعنى الظاهر للسلوك، والآخر يشير إلى المعنى الكامن أو الحقيقي، بينما المصطلح الثالث هنا يرتبط بالأول والثاني، ويمكن أن تمثل لذلك وفقاً لـ (فرويد)، فإذا كان الأول يشير إلى الحلم، والثاني يشير إلى جوهر الحلم، فإن الأخير يشير إلى الحلم في كليته أو مجموعته.^(٢٩)

إنه حسب ذلك فإن (بارت) ينعت الأسطورة بما بعد اللغة، أو اللغة البعدية التي هي بمثابة لغة ثانية من خلالها يتم الحديث عن اللغة الأولى، أقصد اللغة الموضوع، وهو ما جعله يرى أن المضامين الأسطورية تحمل دلالات كثيرة ولا تحمل ثباتاً^(٣٠).

ولما كان (بارت) يركز على الأسطورة باعتبارها نظاماً اتصالياً له موضوع محدد، فإنه يشير إلى مجموعة من الدلالات التي قد تكون مكتوبة أو ملفوظة وذات صلة بالتاريخ، وهو ما يحولها إلى كلام أو لغة أو موضوع يشير إلى كتلة من المعاني الخاصة بزمان محدد، تلك التي تصبح حكماً فاعلاً وإستراتيجية في العمل في إطار ما هو معاش، وهو ما يشير إلى العلاقة الجدلية بين النظام الدلالي والمخزون الثقافي والمعرفي^(٣١).

إنه بعد كل ما تقدم، وما أثرناه في الصفحات السابقة، نكون قد عرضنا لأهم الاتجاهات النظرية التي حاولت أن تخضع الأسطورة لتأويلها الخاص بها، للكشف عن العلاقة بين السحر والأسطورة من جانب، والدين والمجتمع من جانب آخر، فضلاً عن تقديمها للمنهجية التي يمكن لأي باحث أن يستند عليها في دراسة مثل هذا الموضوع. إنه وفق ذلك، فإننا سوف نحاول أن نفعل مثل هذه المقولات في دراستنا الراهنة بما يتناسب مع منطلقنا النظري.

المراجع

- ١ - مرسيا الياد، المقدس والمحدثس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ٧٣.
ويكن الرجوع أيضا إلى:
- Jung C.G., Fram Z.V.M.L., Hendersouj., and others, man and his symbols. Dell publishing, con, Inc., USA., 1978, p.22.
- ٢ - عبد الباسط سيدا، من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي، دار الحصاد، الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٩٥.
- 3- Caluin S., Vernon H., and Nord J., A primer of Jungian psychology, American Library, New York, 1973, p.115.
- ٤ - فراس السواح، دراسة في معنى الأسطورة وتطورها عند الشعوب، في: www.marmarita.com
- ٥ - ظاهر شوكت، وظائف الأسطورة قديما وحديثا، الحوار المتمدن (مجلة): العدد ١٧٤٦، نوفمبر ٢٠٠٦.
- ٦ - يصدق هذا التعريف على ما تطرحه الأنثروبولوجيا الثقافية هذا المفهوم وهو ما نجده في:
- فوزي العنتيل، بين الفلكور والثقافة الشعبية، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٨ ص ١٠٣.
- أحمد فخري، التعويذة السحرية، الفنون الشعبية (مجلة): الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ٥٢-٥٤، يناير: يونيو، ١٩٩٧.
- ٧ - فوزي العنتيل، بين الفلكور مرجع سابق، ص ١١٣.
- وأيضا، أحمد زايد، الواقع والأسطورة في القص الشعبي، عالم الفكر (مجلة): المجلد ١٧، العدد الأول، الكويت، أبريل - يونيو ١٩٨٦، ص ٣ - ١٨.
- ٨ - فوزي العنتيل، بين الفلكور والثقافة الشعبية مرجع سابق، ص ٣٥-٣٦.
- وأيضا حول نفس الموضوع راجع:
- مرسيا الياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تقديم وترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢٤-٢٦.
- ٩ - ألبرتو سيريزي، رؤيات العالم والفلسفات التلقائية والفلكور، ترجمة: عبد الجليل الأزدي، الملاقى (مجلة): العدد الثاني، مراكش، ١٩٩٩، ص ٩٨.
- ١٠ - أنطونيو جرامشي، قضايا المادية التاريخية، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧١، ص ١٣.
- ١١ - المرجع نفسه، ص ١٠١.

- ١٢- المرجع نفسه، ص ٦٢.
- ١٣- مرسيا الياد، المقدّس المدنّس....، مرجع سابق، ص ٥.
- ١٤- المرجع نفسه، ص ١٣.
- ١٥- المرجع نفسه، ص ٢٢.
- ١٦- المرجع نفسه، ص ٢٤، ص ١٠٧.
- ١٧- المرجع نفسه، ص ١٣٢.
- ١٨- علي سامي النشار، نشأة الدين، مركز النماء الحضاري، الطبعة الأولى، حلب، ١٩٩٥، ص ١٥٤، ١٥٧.
- ١٩- شحاته صيام، السحر وأزمة العقل: الفكر والممارسة، مصر العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ١٧.
- ٢٠- المرجع نفسه، ص ١٨.
- وأيضاً راجع: شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي في الوعي التاريخي: الأسطورة والدين والإيديولوجيا والعلم، دار الكنوز الأدبية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٨.
- ٢١- جاك لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا، ترجمة: حسن قببسي، المركز الثقافي العربي، الطبعة، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ٦٧، ٧٤.
- ٢٢- علي سامي النشار، نشأة الدين....، مرجع سابق، ص ٣٦.
- ٢٣- أ.كاردينر، أ.ايريل، هؤلاء درسوا الإنسان، ترجمة: أمين الشريف، دار اليقظة العربية، بيروت، ١٩٦٤، ص ٩٣-٩٤.
- ٢٤- كارل جوستاف يونج، التنقيب في أغوار النفس، ترجمة: نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٩.
- ٢٥- علي سامي النشار، نشأة الدين....، مرجع سابق، ص ١٥٤-١٥٧.
- ٢٦- شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي....، مرجع سابق، ص ٧٢.
- ٢٧- جاك لومبار، مدخل إلى الأنثولوجيا....، مرجع سابق، ص ٢٠٥-٢١٠.
- وراجع أيضاً: هاري دوجلاس، الطهر والخطر، ترجمة: عدنان حسن، دار المدى، الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٩٥، ص ٤١-٤٢.
- ٢٨- فراس السواح، دين الإنسان....، مرجع سابق، ص ٢٠٦.
- ٢٩- هاري دوجلاس، الطهر والخطر....، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٤.
- ٣٠- يوليوس ليبس، بدايات الثقافة الإنسانية، ترجمة: كامل إسماعيل، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨، ص ٢٧٧-٢٨١.
- ٣١- شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي....، مرجع سابق، ص ١١٣-١١٤.

- ٣٢- سيد محمد القمني، الأسطورة والتراث، دار سينا، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٤
- ٣٣- سايون كلارك، التحليل البنيوي للأسطورة، ترجمة: سعيد العليمي، القاهرة (مجلة)؛ العدد ١٩٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ١٠٠
- ٣٤- جون ستروك، البنيوية وما بعدها: من ليفي شتروس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة؛ العدد ٢٠٦، الكويت، ١٩٩٦، ص ص ٦٧-٦٨.
- ٣٥- عمر سليمان الأشقر، عالم الجن والشياطين، المكتبة العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، د.ت.
- ٣٦- عمر صبحي عبد الحفي، الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم: بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٨.
- ٣٧- فراس السواح، دين الإنسان، مرجع سابق، ص ٧٣.
- ٣٨- فوزي العنتيل، بين الفلكلور والثقافة الشعبية....، مرجع سابق.
- ٣٩- ك. ج. يونج، الآلهة اليهودية: بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس، ترجمة: نهاد خياط، دار الحوار، الطبعة الأولى، اللاذقية ١٩٨٦.
- ٤٠- كارل يونج، التنقيب في أغوار النفس....، مرجع سابق.
- ٤١- كولن ولسن، الإنسان وقواه الخفية، ترجمة: سامي خشبة، دار الآداب، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٧.

الفصل الثالث

جغرافية الندين الشعبي

مقدمة

باعتبار أن الوعي الديني هو جزء من الوعي الاجتماعي الذي يثقل انعكاسًا لشرط اجتماعي محدد، فإنه يمكن القول بوجود أشكال متعددة من الوعي الديني مثل الدين السلطوي، والدين الشعبي والدين الفقهي، تلك التي تتناقض مع بعضها البعض، خاصة إذا ما وضعنا معايير الاستقلال الذاتي والموضوعي. ولعل من نافلة القول في هذا المقام أن نعي أننا عندما نتحدث عن الدين، فإننا لا نقصد العقيدة أو الإيمان، وإنما نشير إلى أنماط التدبير التي بمقتضاها يتم الوقوف على علاقة الإنسان الوجدانية والروحية بما هو مقدس أو دنيوي، تلك التي تكشف عن بنية الوعي المحايث له، ورؤية الإنسان للكون والطبيعة والمجتمع. ولما كان ذلك يشير إلى التجلي العملي والممارسات، فإننا نسعى إلى رصد صيغة صور الوعي والممارسة العملية التي تظهر من خلال التدبير الشعبي الذي يبنى في الاعتقاد في الأولياء والقديسين.

والواقع أن ظاهرة الاعتقاد في الأولياء والقديسين والأئمة، تضرب في عمق الواقع الاجتماعي للمجتمع المصري، وهو ما يتمظهر بوضوح في نسق الاعتقاد الذي عرفته عصور ما قبل التاريخ أو الأسرات الفرعونية وحتى الآن. لقد شكّل الإيمان بالكائنات السماوية والتسليم بقدرات وكرامات الأولياء والقديسين والصديقين، نسقًا فكريًا متكاملًا في بنية المجتمع المصري، ذلك الذي يدخل في سياق ما يسمى بالدين الواقعي، و تتبدى صورته في زيارات القبور والأضرحة، وهو ما يعود إلى أن هؤلاء يتمتعون بقدرات وقوة خاصة ويتميزون عن الناس بقدرتهم الإعجازية التي خصها الله بهم، وهو ما يطلق عليه بالكرامات التي لا ترتبط بحياة الولي وحسب، بل تنتقل أيضًا بعد مماته.

ويكشف نظام الاعتقاد في الأولياء عن أن لكل قرية أو مدينة أولياءها الذين يتوقع منهم التدخل في حياة أهلها، مثل الحماية من الأمراض والشفاء منها وحماية الإناث من العقم والحفاظ على الأطفال والمساعدة في أوقات الشدة، ومباركة الزرع والماشية والغذاء، وتسهيل الالتحاق بالوظائف وتحقيق الشهرة والرزق والكسب، أو الانتقام من الأشخاص أو رفع الظلم أو الزواج. إنه حسب هذا الإيمان، فإنه في مقابل أن

يقوم الولي بذلك، أن يقدم الأشخاص النذور أو الهبات أو العطايا، تلك التي تقدم في وقت معلوم (احتفال مولد الولي) أو في أي وقت من أوقات اليوم أو الأسبوع أو السنة.

ولما كانت مثل هذه الاعتقادات ترتبط بالتفرقة الحاسمة بين ما هو مقدس و ما هو دنيوي أو دهرى، فإن المقدس حسب الأدبيات أو الحكى الأسطوري ما يرتبط بالله أو الآلهة أو الأبطال الأسطوريين أو الآباء الأولين، الذين يحملون قيمة ومعنى في إطار القيم المرتبطة بهم، في حين أن الأشياء الأخرى لا تكون كذلك، بل ينسحب عليها مفهوم الدنيوي. وببدا أن هذا الطرح يتناقض مع قناعات آخرين، خاصة وأن المقدس هو الذي يرتبط بالمطلق النهائي (الله)، وأن الدين هو تجلي المقدس وظهوراته الكشفية التي تمنح الواقع المعاش قصداً ومعنى مقدساً، فإن الدنيوي أو الفاني، هو الذي يشمل حيز التجربة اليومية الروتينية، التي لا تمنح الشيء أي معنى أو قيمة؛ إذ تكون بلا قصد أو هدف^(١).

وحيث إن التفرقة السابقة تميز بين ما يسمى بالتدين الشعبي، وغيره من الاعتقاد الرسمي، فإننا في هذا الفصل سوف نحاول أن نعرض لكل ما يتصل بالنوع الأول في الواقع المصري، ذلك الذي يحاول على الدوام أن يمنح للممارسات والطقوس والشعائر المرتبطة به معنى وقيمة، بغض النظر عن خوائها وفوضويتها وأغلاها، تلك التي تجعلها نوعاً من الفكرية الشعبية، التي تسعى إلى إعادة إنتاج الحالة الأولى التي كان عليها الإنسان حينما اعتقد في الأرواح والقوى الغيبية.

الدراسة الأولى

نحاول هذه الدراسة أن توسع من مفهوم التدين الشعبي؛ إذ تشير إلى كثير من مظاهر الاحتفالات بيوم ميلاد أولياء الله التي تستمر من أسبوع إلى ما يقرب من أربعين يوماً، وهي التي تشهدها في المقامات الكبيرة لكثير من الشيوخ الذين يتوزعون على المدن الكبيرة في أنحاء الوطن. ولما كان الولي يلعب دوراً مهماً في النظام العقائدي للكثيرين من الناس، الذين يشاركون في الاحتفالات للحصول على البركة، فإن هناك نفراً يشارك فيها إما لجني الفوائد المادية أو لتفريغ الضغوط التي يحيا بين جنباتها في إطار الواقع المعاش.

وهنا يمكن الإشارة إلى ما قدمه (وليم لين lane) في كتابه المعنون: (المصريون المحدثون عاداتهم وطرائق حياتهم)، الذي يرى أن زيارة موالد الأولياء وقبورهم هو نوع

من الواجب المقدّس، الذي خلاله يتم الحصول على البركة، وأن ذائعي الصيت منهم مجانين أو مغفلين أو أفاقيين ودجالين، ويدلل على ذلك بأنه صادف أحدهم يركض عارياً كما خلقه الله في الشارع فلا ينتفض النساء لرؤيته ولا يغضضن الطرف، بل يبجلنه ويذهبن إلى حد مضايفته. ويضيف إلى هذا المنظر، آخر عكس ذلك يتدثر عباءة فضفاضة طويلة مختلفة الألوان تزدان بخيوط خرزية ويعلوه عمامة بالية ويحمل عصاً معلقة على رأسها قطع من الثياب ذات الألوان المتعددة. ويضيف (لين) إلى هذا الشكل، أشياء أخرى؛ إذ يرى فيهم أنهم يأكلون القش والزجاج ويقومون بالألعاب السخيفة التي لا يقبلها العقل، ويعيشون على الصدقات التي يحصلون عليها دون إلحاح.

ويلاحظ (لين) أيضاً أن مثل هؤلاء هم من يعرفون بالأولياء، أي أنهم أرفع مرتبات التقوى، تلك التي لازمت المغفلين أو المزعومين، وهو ما يجعل البعض يساوي بينهم أو ما يطلق عليه عبارة: "بليد أو مجنون أو ساذج". والواقع أن ذلك جاء نتيجة حساب المركب العددي وعلى طريقة أيجد هوز للحروف وفق ما يصطنعه الصوفية. فكلمة ولي وفق أعدادها تساوي ٤٦؛ إذ يكون الواو تساوي ٦، واللام تساوي ٣٠ والياء تساوي ١٠، أما بالنسبة لكلمة بليد التي تساوي مجموعها ٤٦؛ إذ تساوي الياء ١٠، واللام تساوي ٣٠ والباء ٢، والدال تساوي ٤، ويضيف (لين) أيضاً أن التشكيك في مقام هؤلاء يدخل في باب الإلحاد والكفر نتيجة لما جاء في القرآن الكريم، ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس: ٦٢).

وإذا كان ذلك نصيب الأولياء الأحياء، فإن المصريين أيضاً مجلّوا الأموات وهو ما حدث للنبي إيليا عند المسيحية، أو للأولياء ذوي القبور التي تنتشر في ربوع مصر كلها؛ إذ تكون قبورهم إما مملوءة بالأجساد أو خالية منها. ويرى (لين) أن المصريين يزورون مقامات الأولياء إما للتكريم والتقدير أو لطلب أمر خاص كاستعادة الصحة والعافية، أو طمعاً في الذرية الصالحة، أو التشفع لهم عند الله وهو ما يدفعهم إلى تقديم النذور لهم أو لزيارة الاحتفال بهم أو ما يعرف بالمولد^(٢).

الدراسة الثانية

وبالإشارة إلى دراسة أخرى قام بها (بلاكمان Blackman) الذي ذهب إلى أن الفلاحين يحظون بثقافة خاصة تميزهم عن غيرهم من سكان المجتمع المصري؛ إذ من خلال مشاركتهم في الاحتفال بوالد الأولياء يعبرون عن نوع من الاعتقاد الشعبي الذي

يَعَدُّ مكونًا أساسيًا من مكونات الفكر والممارسة، وحسب فهم (بلاكمان)، فإن موالد الأولياء تعد مناسبة دينية تتمتع فيها الفئات الاجتماعية ليس فقط لممارسة طقوسها الدينية واعتقاداتها، بل أيضًا للتسلية والاستمتاع واللعب والرقص الديني.

والواقع أن رصد (بلاكمان) لكل ذلك، جعله لا يفرق بين طبيعة إثنية وأخرى، وإنما راح يمزج المسيحي مع المسلم معًا في ممارسة الطقوس الشعبية للمدين سواء كان احتفالاً يخص قديسًا من الأقباط، أو وليا من المسلمين. ولكن في الوقت نفسه إذ لا يفرق بين المسلمين والمسيحيين في الوجود المكاني، إلا أنه يفرق أيضًا بين مظاهر الاحتفال وأشكاله^(٣).

الدراسة الثالثة

من خلال دراسة تصدى لها (حسن الخولي) لتبيان طبيعة الفروق الريفية الحضرية وما حدث من تضاد له بسبب عوامل متعددة مثل التصنيع وانتشار التعليم الرسمي والاتصال الجماهيري وزيادة الحراك الجغرافي، وتطور التكنولوجيا، وميكنة العمل الزراعي، فإن الباحث أشار إلى حدوث تضارب كبير بين أسلوب الحياة الريفية والحضرية؛ إذ بات من الصعوبة بكان الفصل والتمييز بينهما.

وفي إطار الوقوف على هذه الفروق في عدد من عناصر التراث الشعبي المتصل بالأولياء، فمن خلال مدخل ثقافي ومجموعة من المقاربات النظرية والإجراءات المنهجية فقد استطاع الوصول إلى مجموعة من النتائج لعل أهمها:

١- تعتبر ظاهرة الأولياء ظاهرة مشتركة بين الريف والحضر، وأن الفروق في عناصر التراث الشعبي المتصلة بهم تكاد لا تُذكر؛ إذ ما أدخلنا هذا الموضوع في إطار الممارسات الشعبية المنتظمة للطرق الصوفية التي تنتشر في ربوع مصر كلها.

٢- تعد ظاهرة الأولياء المؤثرين ظاهرة قاصرة على الريف وحسب؛ إذ يخرج الحضر منها.

٣- تلعب الطرق الصوفية دورًا محوريًا في وجود المعتقدات الشعبية المرتبطة بها؛ إذ من خلال الأولياء الأحياء يتم تكريس مفهوم الكرامة والخوارق والمعجزات.

٤- لا تتوقف عملية وجود الأولياء على أحقاب زمنية سالفة، وإنما هي عملية مستمرة، ولعل تزايد الأضرحة لدليل على ذلك.

٥- يتشابه الريف مع الحضر في كثير من أشكال التفاعل مع الأولياء خاصة فيما يتصل بإشباع الاحتياجات أو رفع الظلم أو الاستشفاء أو حل المشكلات أو في تقديم النذور أو الهدايا.

٦- يتفوق النساء في ممارسة التراث الشعبي المتصل بالأولياء في الريف والحضر عن الرجال.

٧- إن عمارة الأضرحة ترتبط بالأعيان في الماضي، مما يعني أن هذه الطبقة كانت تستند إلى الأولياء في الحفاظ على أوضاعهم الطبقية وبناء القوة^(٤).

الدراسة الرابعة

تعتبر ظاهرة الأولياء والعلماء من أكثر الظواهر خضوعاً للبحث والدراسة في تاريخ إسلام شمال أفريقيا؛ إذ يعتقد العامة أن هؤلاء شيوخ أحياء أو أموات لهم درجة خاصة عند الله تكُنهم من القيام بدور الوسيط بين البشر وعالم الغيب، فضلاً عن منح البركة لأتباعهم ومريديهم، أو بقول آخر إن هؤلاء في نظر العامة يحتلون مكاناً مميزاً في إطار العلاقة بين الإله والبشر، فهم أشخاص مقدَّسون يؤثرون في قوى الغيب. والواقع إن كان هذا المفهوم يصلح للقياس على الديانة المسيحية؛ حيث ما طرحه (ترولتش Troeltach)، فإنها لا تكون كذلك لدى المعتقد الإسلامي.

إنه حسب هذا التصور فقد لعب الصلحاء في الماضي دوراً محورياً على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، ومن ثم ساهم في تأسيس مجموعة من الطقوس التي هيمنت على شكل وطبيعة الإسلام، ناهيك عن تكوين رؤية منسجمة لطبيعة الواقع المعاش وعلاقة الإنسان بالغيب. وللوقوف على ذلك فقد قام الباحث بدراسة ميدانية في مدينة (أبي الجعد) والقبائل المحيطة بها؛ إذ يرجع اختيار هذه المدينة إلى وجود الزاوية الشرفاوية واستمرارية هيمنتها منذ بداية تأسيسها في أواخر القرن السادس عشر على يد الولي الصالح (سيد محمد الشرقي) إلى اليوم، ناهيك عن الآلاف من الزوار فرادى وجماعات هذا الضريح على طول امتداد السنة.

وينطلق الباحث من الربط بين ثلاث قضايا هي التاريخ، والبيئة الاجتماعية والمعتقدات. فالمنظور التاريخي مهم في رصد طبيعة الواقع الاجتماعي والمنظومات

الثقافية والرمزية بها فيها المعتقدات. من هنا يحاول أن يدرس ما طرأ على المنظومات الثقافية من تغير، أو قل بعيداً عن بعدها السانكروني (الثبات)؛ إذ يرى أن الباحث من خلال معاشته للواقع يستطيع أن يتنبأ بما حدث في الماضي، ومن ثم فإن فهم الحاضر مرتبط بعرفة الماضي والعكس صحيح.

وإذ يخاصم (كليمان) ما ينطلق من خلال الرؤية السابقة التي قدمها (جيدنز) حول مفهوم الأنثروبولوجيا التأويلية، فهو يركن إلى "المنهج الفييري" الذي يحاول أن يركز على التفاعل القائم بين المنظومات الثنائية والمعتقدات الدينية، وهو ما جعله يدرس الواقع قبل أن يقدم تحليلاً لمعتقدات الصلحاء والزواوية والمنظور الشعبي لعلاقات الإنسان بالغيب.

وقد توصل الباحث إلى أن الأولياء يحتلون درجة خاصة عند الله تساعد في القيام والوساطة والشفاعة للبشر عند الله. برغم أن ذلك لا يستند على نص قرآني أو حديث، وهو ما يجعل هؤلاء الأولياء مقربين من الله، فالارتباط بهؤلاء يعطي للفرد امتيازاً خاصاً في الدنيا، وهذا أيضاً من صنع الإرادة الإلهية، وأن جوهر معتقدات الزوايا والأولياء تستند على أساس افتراض وجود علاقات بين البشر وقوى الغيب تعمل بنفس الطريقة التي تعمل بها علاقات البشر فيما بينهم؛ إذ يرى هؤلاء أن الذين يؤمنون بالتعبد للأولياء بينهم مائل في العلاقة بين الطبقات العليا والدنيا، أو أن العلاقات التراتبية الكونية تكمن في كون الأولياء طبقة متميزة في مقابل أخرى دون ذلك، فضلاً عن أن الله وحده هو الذي يعرف من هم الأولياء والأتباع يبحثون عن أي علاقة تدهم على الأشخاص المقربين من الحضرة الإلهية^(٥).

الدراسة الخامسة

تقيم الكاتبة في إضمومة هذا الكتاب تفرقة بين الفهم الشعبي السائد للإسلام وما يتم من ممارسات وشعائر، وبين الفهم الذي ينطلق من خلال المؤسسات الدينية الرسمية والحركات الإسلامية المعاصرة، وهي في ذلك ترى أن مفهوم الدين الشعبي يأتي في مقابل مفهوم الدين الرسمي، أو قل إنها تميز بين إسلام الخاصة على حد تعبيرها وإسلام العامة، أو إسلام الفقهاء والعلماء، وإسلام الفئات الاجتماعية الأقل حظاً.

وتوضح الكاتبة أيضاً أنها وفق التفرقة السابقة فهي تميز عقائد "العوام" الذين يستندون إلى ما يبرر دينية يخالطها البدع والانحرافات، أو يدخل فيها بعض الرواسب

التي تتصل بالمرجعيات الوثنية أو الجاهلية، تلك التي يرمها البعض بالكفر والزندقة وإتيان البدع، تلك التي تكثر لدى البعض في إطار الدراسات الفلكلورية، و التي يلعب فيها الرمز والمعنى دوراً جوهرياً في خلع التقديس على كل ممارساته.

إنه حسب ذلك تسعى الكاتبة إلى الوقوف على طبيعة المقدس من خلال ما تطرحه النظرية الاجتماعية، تلك التي من خلالها استطاعت أن تقدم فهماً إجرائياً للدين الشعبي باعتباره حقلاً واسعاً من الممارسات والعقائد التي يدخل فيها كرامات الأولياء وطقوس الزيارة والمعجزات.

والواقع أنه لكي تصل إلى هذا الفهم، فقد تناولت الإسلام الشعبي تاريخياً منذ أن لعب السحر والكهانة والتنجيم دوراً يتماهى مع دور الدين الرسمي اليوم، بشكل عام، وفي تونس بشكل خاص، تلك التي تلعب فيها دوراً محورياً في الوقوف ضد الاستعمار، ثم في تغيب الطبقات الاجتماعية وقت استخدمته الساسة لإفراغ الدين الرسمي من مضمونه^(٦).

الدراسة السادسة

كانت ظاهرة إرسال الرسائل إلى مقابر الموتى ظاهرة مصرية قديمة ليست حصراً على المسلمين، وإنما تنسحب على المسيحيين أيضاً. ويعتبر الكاتب أن ظاهرة إرسال الرسائل إلى مقابر الموتى ظاهرة قديمة جداً، وقد وجدت في العصر المصري القديم، واستمرت في العصور التي تلت ذلك، وحتى وقتنا الحاضر. وتنبثق فكرة الاتصال بأصحاب اللحود من أن الموتى دائماً ما يسافرون ويبتعدون عن أماكن دفنهم، فضلاً عن أن للموتى نفوذاً كبيراً في التأثير في مصائر وأحوال الأحياء، وأن هؤلاء يؤثرون في الأحياء في السراء والضراء، وحتى في قضاء الحاجات، وهو ما يتماشى مع تاريخ مصر، منذ معرفة المصريين بالإله الأعظم الذي عرف باسم (أوزوريس) الذي كان له جنة. ولا بدّ وأن يمر المتوفى بمجموعة من الصعاب حتى يصل إليها. وهذا ما جعل الروايات تترى حول هذا الإله الذي يقوم بالمحاسبة باعتباره القاضي الأعلى للموتى الذي في يده العلم والقرطاس.

إن المصريين اخترعوا لكل إمام مجموعة من الخوارق والكرامات، مما لا يصدق العقل وهذا ما تراه قد سجله (سيد عويس) في رسائل الإمام (الشافعي)؛ إذ كان (الشافعي) بالنسبة للناس مثل الشمس للدنيا، وكالعافية للبدن وهي حال العلماء والصالحين؛ إذ بهم يدفع الله البلاء وينزل الرخاء وتعم البركة إلى الدنيا.

فى إطار الدراسة النظرية والواقعية يحاول الكاتب أن يقتسم العلاقة الوثيقة بين الطرق الصوفية المنتشرة فى مصر و بين الترويج بكرامات أولياء الله الصالحين وبخاصة آل البيت ومناقبتهم. وفى إطار ذلك يذهب (عويس) إلى أن مكانة الآلهة المصريين القدماء قد انتقلت فى فترات التحول فى التاريخ المصرى بعملية توفيقية بين الأنبياء والقديسين والأولياء، وتعود مسألة تقديس الأولياء والقديسين إلى المكانة الرفيعة التى يحظون بها عند مريديهم. فكل مكانة مرتفعة حظى بها القديسون والأولياء كانت من خلال قلوب المريدين، وهذا ما يؤكد تلك الاستمرارية إلى الآن^(٧).

الدراسة السابعة

وفى دراسة عن الدين الشعبى فى مصر، قام بها المؤلف لتقديم قراءة نظرية وتقدية للخطاب الصوفى فى ضوء ما يسمى بأنثروبولوجيا الخيال السوسىولوجى، للكشف عن مصفوفة الخطاب وأطرافه وإفرازاته الحالية وطقوسه، حاول الباحث دراسة التصوف من خلال ثلاث مرتكزات أساسية هي: النسق الفكرى أو الاعتقادى، ونسق الفعل أو الشعائر والطقوس، ونسق التفاعل الاجتماعى، لكى يكشف عن الجوانب البنائية والوظيفية للطرق الصوفية، تلك التى حاول من خلالها ترسيم العلاقة بين الخالق والمخلوق وتحديد سلوكيات أخلاقية ودوافع الفاعلين الاجتماعيين.

والحقيقة أن الوقوف على الذهنية الدينية الشعبية من خلال ما سبق، جعلت الدراسة الراهنة تشاهد كيف أن الطرق الصوفية جعلت من نفسها ذاتاً روحية وجماعة دينية جديدة، حاولت أن تخترق حجب الثقافة الدينية التقليدية، لتحقيق لنفسها كياناً جديداً من خلال مجموعة من الطقوس والممارسات الخاصة والمخالفة لما هو قائم.

وبيد أن الدين الشعبى وفق طقوس وممارسات الطرق الصوفية، حاولت أن تتجاوز الذهنية الجمعية السائدة، فإنها فى الوقت ذاته جاءت كأيدىولوجيا واهمة لتحديد العلاقة بين أطراف ثلاثة هي: الله والولى والإنسان، لقد استطاعت الصوفية وفق ذهنيتهما أن تكون جماعات دينية بديلة، تدعو إلى إنسية الوجود كله، والانحلال فى الغيب بعيداً عن الانشغال بما يحدث فى المجتمع، وهو ما غلف أركان وجودها بالانسحاب والتهميش، ذلك الذى يدخلها فى إطار ما يسمى بالخيالات المريضة.

إن بروز التصوف من خلال الأولياء الأحياء يجعل من الدين الشعبي المرافق لها دعوة للتحرر والخلاص من الواقع الثقافي الديني القائم، أو قل إنه كان بمثابة إيديولوجية تبتعد عن الأصول، وما ساعدها في رفض الأرثوذكسية الدينية القائمة، وإعادة إنتاج المقولات الدينية وفق منظومة فكرية ابستمولوجية (معرفية) مغايرة لما هو قائم^(٨).

الدراسة الثامنة

يرى الكاتب أن هناك ممارسات وأراء وخطابات دينية متنوعة في مصر، تدل على سيادة المعتقدات الشعبية، أو الدين الشعبي؛ إذ يطلق مفهوم شعبي على ممارسات دينية تختلف عن الممارسات الصحيحة وعلى الفولكلور وعلى السكن العشوائي والطعام التقليدي، والصحافة الصفراء والسجائر المحلية الرخيصة، كما أنه يشير إلى مجموعة من الناس (الطبقة الدنيا). وبرغم كل ما يسود في الواقع الاجتماعي المصري، إلا أن (سامولي شيلكه) يوضح أن مفهوم الدين الشعبي جاء ليستند على التمييز بين العلاقات الرمزية للثقافة الرفيعة والهامشية، ذلك الذي دعاه إلى الاستناد إلى مفهومات (بورديو) Bourdieu حول البنى الرمزية للحيز الاجتماعي عن الاستعداد الجسمي والتطبع Habitus والعلاقة بين الطبقات الاجتماعية والأحكام الجمالية.

وتقاطعًا مع التمييزات التي تؤمن بين ما هو رسمي وما هو شعبي في علاقته بالدين، فإنه يأخذ بديلاً آخر ويقف في المنطقة التي تفصل بين الدين والعرف؛ إذ يركز وحسب على التقليد النوعي للممارسات التوفيقية والرأسمال النوعي، أي الممارسات والاستعدادات والمعرفة الثقافية التي تشكل نسقاً متماسماً مع الدين ويتفق بالتالي مع الفولكلور، الذي تشهد عليه جميع الاحتفاليات الدينية والموالد. إنه وفق ذلك فهو يرى أن الشعبي يشير إلى وضع رمزي معين في المجال الاجتماعي، ويترابط بقوة مع فئات هامشية تعبر عن كل الممارسات والتصورات الدينية البعيدة عن الممارسات القديسة.

وعلى هدى ما تقدم فإن المجتمع المصري يعج بكثير من الممارسات والطقوس والخطابات الدينية التي يثل فيها المعتقدات أو الدين الشعبي حيزاً واضحاً، خاصة وأن الفسحات والأوضاع الاجتماعية تتقاطع مع الشعبي وتعكسها الممارسات غير الصحيحة للدين، تلك التي تتعاقب مع الشكل الفلكلوري^(٩).

الدراسة التاسعة

يذهب المؤلف إلى أن النظرة التاريخية لمجال الدين في المجتمع المصري، تبين عمق التدّين المصري، وامتداد جذوره في البنية النفسية والشعورية والجمعية للمصريين، تلك التي تتضح في الحضور البادي في مناسبات وتصورات وتصرفات الذات ورؤيتها للواقع والآخر والعالم.

إنه في إطار هذا الطرح يذهب الباحث إلى ضرورة فهم ممارسات التدّين الشعبي على صعيدي الوعي والممارسة في الحياة اليومية. ناهيك عن الوقوف على الأداء الديني الشعبي للشعائر والعبادات والطقوس، ولتنزيل ذلك في أرض الواقع حاول الباحث رصد معالم وأبعاد محتوى الذهنية والممارسة الاجتماعية الشعبية لدى عينة (٨٧ مفردة) من الفقراء في واحدة من المدن المصرية (الفيوم). هذا وقد توصل الباحث لمجموعة من النتائج كان أهمها:

- ١- إن التدّين يأتي على الضد من سعادة البشر وبلوغ إنسانيتهم بالمعنى الواسع لذلك؛ إذ يصاحب ذلك الحرمان وغياب العدل والاستبداد والقهر والتهميش.
- ٢- إن التدّين يوفر الغطاء الإيديولوجي للقياس والسكون والخضوع والخنوع؛ إذ من خلاله يتم المصالحة مع أوضاعهم المادية وعدم التفكير في تجاوز أوضاعهم القائمة.
- ٣- إن خطاب التدّين الشعبي للفقراء يعبر عن مجموعة الأفكار والقيم والسلوكيات التي تهدف إلى عدم ظهور أية مبادرات للاحتجاج، أو التمرد أو الثورة. فالتدّين الشعبي يعتمد قوى الاحتجاج، والثورة ويجهض أي تحول.
- ٤- إن التدّين الشعبي يبطل الإبداع، ويفرض الاستكانة والخضوع والرضا بالمقسوم والانتظار لوجود المخلص السماوي^(١٠).

الدراسة العاشرة

يرى الكاتب أن محافظة (أدلب) لا تخلو فيها قرية من مقام أو ضريح أو ولي صالح، فلكل قرية ولي أو أكثر سواء كانت كبيرة أو صغيرة. وتختلف شهرة هذه المقامات وفقاً لطبيعة الأساطير التي تنسج حولها؛ إذ يتد صيت هذا الولي بعيداً عن حدود هذه

القرية. ويأتي صيت هذه القرية بوجود قبر (عمر بن عبد العزيز)، ومقام (أيوب) وغيرهم في جبل الزاوية.

وفى العادة تبنى المقامات أو الأضرحة في وسط القرية، وتغطي المقامات بالتبجيل من الناس، وحتى بالتقديس والرهبنة، والخضوع؛ إذ هي صورة لرمز التاريخ الغيبي غير محدود المعالم الذي تحفة الطلاسم وتتخلله القوى الخارقة التي تفعل المعجزات.

و من خلال زيارات يقوم بها الأفراد سواء بطريقة فردية أو جماعية، والتي تتم بطريقة أسبوعية، لعائلة أو عشيرة. فإن زيارة الأضرحة والمقامات تشكل جزءاً لا يتجزأ من التراث، وتتمتع بكانة مرموقة في الوعي الفردي والجمعي، ويختلط الشعور الديني فيها بالإحساس بالغموض لدى كل إنسان بالعالم الطلسمي المبني على الأساطير الأولى، التي تجعل المقامات تتوسط بين الإنسان وربه؛ إذ يسود اعتقاد أن المقام يساعد على إيصال الدعوات والصلوات وإبلاغ النجوى العميقة، وتعميم اليقين بوجود طاقات فوق بشرية خارقة تقوم بفعل البطش وإنزال العقاب وفرض الخضوع، وهو ما يجعل الناس يدعونهم "بحراس البلد أو الأرض". ومن خلال ذلك أيضاً تعم ثقافة الاستشفاء والتبرك بالمقامات والأضرحة؛ إذ يزورها بعض الأهالي وخاصة كبار السن، الذين يعتقدون أنهم يستشفون من عللهم الجسدية والنفسية^(١١).

الدراسة الحادية عشر

من خلال دراسة أقامها الباحث على: (مدينة أزموور) إحدى مدن وقبائل المغرب، يرى أن التدئين في أي مجتمع ضرورة مهمة، خاصة وأن مثة علاقة بين الناس وما يرتبطون به من قداسة. وفي إطار ما هو سائد فإن الاعتقاد في العالم العلوي يؤسس نوعاً من الاستقلال عن العالم السفلي والمادي، وهو ما يجعل الكاتب يسلم بالتعارض بين المتعالي Transcendence والمحايثة Immanence التي تعني البقاء أو التواجد على الأرض. ويؤكد الكاتب أيضاً أن الإنسان عبر تاريخه الطويل يخلق رموزاً معينة للتعبير عن ذلك، المعنى المتعالي أو المقدس؛ إذ يجعل من عناصر الطبيعة تجسيداً له، نبات المقدس يتجلى في فضاءات معينة.

وباعتبار أن للولي حضوراً حياً وفاعلاً، فإن المدينة بها ثلاثة أضرحة هي: ضريح (مولاي بوشعيب)، وضريح (عائشة)، وضريح (للايطو)، هؤلاء الذين يجسدون العلاقة بين وظائف الدين والبنى الاجتماعية، إنه من خلال هذه العلاقة كمدخل

أساسي لدراسة الظاهرة لفهم الوظائف المتغيرة، فقد اتضح أن انتشار مظاهر الحداثة والعقلانية المتزايد يقضي على الكثير من الوظائف؛ إذ لم تبق إلا الوظائف التي ما زالت تتحصل على دعم اجتماعي.

وتوضح الدراسة أيضًا أن الطقوس التي مقارن في إطار الأضرحة تخطى بدلالة رمزية سيمولوجية ذات دلالة واقعية وتنتج عنها آثار دافعية؛ إذ يعتقد في وجود قوة غيبية حاضرة وفاعلة في عناصر الطبيعة وخصوصًا تلك المتواجدة في محيط الضريح. لقد اعتقد هؤلاء أن الولي المدفون ما زال حيًا وهذا ما يثقل تجسيدًا للظاهرة الإحيائية.

ويستنتج الكاتب أيضًا أن التغير المتسارع في البنية الاجتماعية قد يغير من الوظائف التي يستخدمها الناس للأضرحة، وهو ما ارتبط تأثيره على الخيال الشعبي والنفسي خاصة، وأن القضاء على تلك الطقوس والاعتقادات الإحيائية مرهون بسيطرة العقل؛ إذ كلما ضعف هذا الأخير برزت المعتقدات في أشكال مختلفة، ومن ثم لا يمكن التخلص منها^(١٢).

الدراسة الثانية عشر

يقيم الباحث بتفرقة بين تدين شفاهي شعبي، وتدين أرثوذكسي ثنائي، ويختار الباحث منطقة كمكان لإجراء دراسته الميدانية على عينة قوامها مائة شخص، فضلًا عن تفعيل الملاحظة بالمشاركة بغرض رصد مناشطهم الدينية.

وينطلق الباحث في هذه الدراسة من أطروحة خاصة طرحها الأنثروبولوجي الفنلندي (ادوارد فستر مارك)، تلك التي مفادها أن ثمة اختزالًا بين النوعين السابقين من الدين، الدين الواقعي للمغاربة أو الشعبي، والذي يستند على الاعتقاد في البركة والحبة والعين الشريرة والممارسة السحرية، ووجود بعض البقايا الوثنية مثل ذبح الدجاج لإرضاء الجن والخوف من العين والاعتقاد في العرفيين والكهنة وعبادة الأولياء.

ولفحص ذلك فقد قام المؤلف بعرض لجغرافية المقدس التي تشكلها المساجد التي يمارس فيها الإسلام الرسمي، ثم الأضرحة والتي تأتي بعدل ضريح لكل ٣٧٠ قروية، يمارس فيها المقدس المجسد ويشرف عليها أعيان مقربون من السلطة.

وفى إطار فهم عينة الدراسة للعالم أو الكون، فإنهم يرون أن الله يدير العالم وأن الدنيا هي مجال للفتاوت الاجتماعي، وأن الطقوس السحرية والشعبية للدين تأتي

على تُخوم الديني والسحري، وأن هذا النوع من التدئين يأتي في إطار التنظيم الاجتماعي السائد والحسي المشترك^(١٣).

الدراسة الثالثة عشر

وتدور أحداث هذه الدراسة على خربة (تل الربيع) بقطاع غزة، وفي إطار منهجية الوصف، وتحت باب الروايات العلمية أو التاريخية، تركز الرواية على بعدين أساسيين هما: البعد الشعبي في مفهوم الأولياء والمقامات، والوقوف على ما تتعرض له الآثار من إهمال وسرقات على المستوى المحلي والعالمي.

أما ما يخص البعد الأول، فقد أوضح الكاتب مدى الخرافات والأساطير التي تُحكى حول هذه المقامات وحول ساكنيها من العصور الغابرة، وما يتحلون به من كرامات ومعجزات ابتدعها الخيال الشعبي.

ويذهب صاحب هذا العمل أن ثمة اختلافات حول بداية اتخاذ بعض القبور كمقامات، ولكنه حددها بزمان الأيوبيين الذين نشروا لها المقامات وعملوا لها المواسم، لعل أبرزها فترة عيد الفصح. وعلى خلاف ذلك يرى أن الفاطميين هم أول من استخدموا الموالد والمواسم والأعياد الدينية كنوع من مجارة الأقباط في مصر، وإذا كان ذلك بشكل عام، فإنه في فلسطين قد عرف ذلك في زمن المماليك، الذي وقتذاك قام الناس ببناء المقامات لإيجاد وسيط بينهم وبين الله، وهي التي تتشابه مع ما هو موجود في اليهودية والمسيحية. ويضيف المؤلف أن المقامات في فلسطين انتشرت بشكل واسع؛ إذ لا تكاد تخلو قرية أو مدينة من وجود مقام على الأقل، تلك التي كانت لأشخاص مجهولي الهوية يعتقد فيهم بوجود الكرامات أو المعجزات. ويرى المؤلف أن خطاب التدئين الشعبي ينتمي إلى مدرسة التدئين المعيشي الحياتي الذي يهتم بظاهر حياة الإنسان واستغلال الدين للسيطرة على أمور الناس، وربطها بالتفسيرات الغيبية والأسطورية، تلك التي تقبل بتعددية التفسير الديني وتعددية التعريف بالولي الذي يستند بالأساس إلى الغيب والأسطورة لا إلى العقل^(١٤).

الدراسة الرابعة عشر

يستخدم مصطلح التدئين الشعبي كصنو للحياة الأسطورية، تلك التي ساهمت في الإطار العام للإسلام الشعبي وهو الذي تعود جذوره إلى القرون الأولى بعد موت النبي محمد ﷺ الذي كان أول من تصوّف أو خبر الحياة الصوفية. إنه من خلال مفهوم التصوف

فقد ساهم أتباع الطريقة في تهيئة المناخ لجذب المريدين إلى الأولياء في العصور الوسطى الإسلامية، وهذا بالطبع ما ينطبق على مصر وقت (عبد القادر الجيلاني) الذي أسس بدايات النظام الصوفي منذ نهاية القرن الثاني عشر أو إلى (أحمد الرفاعي) أو (الحسن الشاذلي) أو (أحمد البدوي) الذي يحتل مركز الصدارة كولي شعبي لا يزال يحتفل به إلى الآن في مصر.

ومنذ البداية ينبغي أن نعترف أن التدئين الشعبي ينتشر جغرافيًا بشكل واسع ليس فقط في مصر، وإنما في كل ربوع بلدان الشرق الأوسط، وهو الذي يتساقط مع الفترات التاريخية في أوروبا وقت أن كان يحظى الدين بقوة تأثير غير منكرة وخاصة منذ بداية القرن الحادي عشر.

ويشير (جلتيسن) إلى التدئين الشعبي أو الصوفية كنظام عقائدي يسعى وحسب إلى اجتذاب الناس الذين يعانون من فرط القسوة المادية؛ لذا نجده لا يعبر عن راديكالية واسعة، وإنما يسعى إلى التكريس والاحتفاظ بكل ما هو قائم، الأمر الذي يساهم في صيرورة الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، والإذعان لسلطة الولي دون أن يعير عمليات النقد أية أهمية؛ إذ يسعى وحسب إلى الاستقرار والاستمرارية.

وفى إطار مثل هذا النوع من التدئين الشعبي فإن أتباع الصوفية يربطون الرمز والمعنى والحس والوجود والتهميش، ومن ثم يبتعدون عن العالم المادي المعاش. إنهم يفرضون ذواتهم بشكل أساسي في التدرج في إطار الطريقة ذاتها، وبالتالي يبتعدون عن الكفاح المقدس الذي هو في تصورهم غير حقيقي؛ إذ يجلسون ينتظرون المخلص الذي سيأتي من السماء لكي يعوضهم عن كل عذابات الحاضر.

ويبدو أن الإسلام الشعبي بشكل عام ليس شكلاً واحداً، وهو ما يتضح في الطقوس والممارسات، إلا أنهم يجتمعون سويًا على تكريس ممارسات وطقوس تتباين عن الإسلام المناضل والمؤسسي في آن، وهو ما يجعل كل هؤلاء -أقصد بالطبع ممارسي الدين الشعبي، والمناضل والمؤسسي- يختلفون عن بعضهم البعض خاصة فيما يتصل بالتنظيم وكرامة الولي وشيخ الطريقة^(١٥).

الدراسة الخامسة عشر

تكشف تحليل الدراسات الأمريكية التي تصدت إلى الدين بشكل عام والممارسات الدينية الشعبية بشكل خاص، عن محاولات جادة للربط بين المسيحية السائدة والخطب

السياسية ومفهوم الرب والاحتفالات الشعبية والرجم بالغيب Divine والجنة Heaven والإثم Sin وهو ما كان المجتمع الأمريكي ينعم به في ظل (جورج بوش)، لقد عمل الحزب الجمهوري آنذاك في تجييش الشعب كله من خلال وسائل الإعلام وشبكات التلفزة بين مفاهيم الشبكات Satanic والتآمر على المؤسسات والدول الديكتاتورية، التي عرفتھا بعض الدول خاصة بعد الحرب العالمية الثانية.

وإذا كان ذلك هو ما حدث خارج نطاق الولايات المتحدة الأمريكية، فإن العكس هو ما ساد؛ إذ تمَّ استدماج الشعبي مع الموسيقى مع الثقافة مع السياسة ليحدث أعظم حركات التحرر الإنساني ضد العنصرية والتَّمييز، تلك التي قام بها (لوثر كينج) King و(مالكوم إكس) Malcolm الذين استدخلوا نحو ٣٥٪ من المواطنين الزنوج في الحياة العامة، ونحو ٦٥٪ من اليهود إلى الإنجيل.

إنه منذ ذلك الحين وقد انتشرت معدلات الدين الشعبي، تلك التي من خلالها تمَّ تكامل الثقافة الشعبية للزنوج مع الثقافة العامة للولايات المتحدة؛ إذ لم تعد ثقافة الزنوج ثقافة فرعية وحسب، بل باتت ضمن نسيج الثقافة العامة، وليس أدل على ذلك من شيوع قيمهم وموسيقاهم وملابسهم في سياق الحياة العامة في الولايات المتحدة برمتها. والواقع أن تغلغل الثقافة الخاصة بالزنوج يجعل من هذه الثقافة نوعاً مميزاً من الشكل العلماني الذي تعارفت عليه الولايات المتحدة منذ نشأة الوجودية. ذلك الذي جعل الكاتب يرى أن المعاني الشعبية تقوم في كل الممارسات اليومية في حياة الأمريكيين، فضلاً عن أن استخدام هذه المعاني يجعل هؤلاء بنى عن الثورة والخروج على القيم السائدة. إن استدخال هؤلاء في قيم المجتمع الأمريكي، فرض على الأخير أن يبقى منها ما يجعلهم بعيداً عن الانصياع للقيم الطبقية التي يحظى المجتمع بها، ناهيك عن أن هؤلاء راحوا يعوضون هذه الأوضاع بما يتيح لهم من ظهور في وسائل الاعلام ومختلف المؤسسات والمراكز الاجتماعية. إن الثقافة الشعبية في أمريكا، ومن ثم الدين الشعبي الذي ساهم في تعويض الناس عن تهميشهم، جعلهم يتكاملون مع المجتمع بطريقة استرضائية؛ إذ من خلال القيم والطقوس والحركات وممارسات الدين تمَّ استدخال هؤلاء المهملين في سياق قيم المجتمع^(١٦).

الدراسة السادسة عشر

تلعب الزاوية المغربية دوراً بارزاً في الحياة الثقافية والاجتماعية والدينية في مجتمعاتها المحيط. فهي في الأصل كانت مقراً للاسترشاد ومستودعاً للطعام ومحلاً للأمان وملجأ، هذا بالإضافة إلى أدوارها السياسية والسلطوية التي قامت بها، وهو ما جعلها ذات مستويات دنيوية ودينية.

وطبيعي وفق هذا التعدد في الوظائف، فإن الزاوية المغربية باتت مكوناً أساسياً في توازن المجتمع المغربي، فبعيداً عن الشطط الديني، كانت الزاوية المغربية من خلال التحكم الصوفي فيها بغرض المشروعية الرمزية، لكي تمثل الزعامة داخل الفكر والسلطة الجمعية؛ إذ ساعدها في ذلك سلطة الكرامة والفعل الصوفي الذي يعبر بشكل واضح عن مظاهر الأزمة في الثقافة المجتمعية.

إنه بجانب ذلك فإن الزاوية في المجتمع المغربي تعد مجالا مقدساً، أو قل إن وظيفة حرم الزاوية تتمثل في جعل الاعتقاد الشعبي سلطة لا تنازعها في ممارساتها أية سلطة أخرى، ذلك الذي تعكسه على الدوام طبيعة وحجم وثقل الضريح أو الولي القابع تحت ركامه. إنه حسب طبيعة وحجم وامتداد الزوايا، فإن القداسة والحُرمة تفرض ذاتها، وهو ما يعكس الدلالة الشرعية والسياسية.

والمتمثل في طبيعة الزوايا من حيث أحجامها ونشاطها والقداسة التي تخضع على وليها، فإن ثمة نظاماً تراتبياً ينعكس على البناء الاجتماعي، وعلى الرأسمال الرمزي المرتبط بها. فمن خلال نشاط الزوايا يتم تأسيس شبكات الأتباع، وذلك الذي يشكل للزوايا نوعاً من القوة والنفوذ وهو ما اتضح بشكل جلي في الأزمات المجتمعية ومناهضة الاستعمار^(١٧).

الدراسة السابعة عشر

تغطي زيارة الأضرحة وتعظيم الأولياء الصالحين وما يصاحبها من طقوس باهتمام معظم المغاربة على اختلاف طبقاتهم؛ إذ يشدون الرحال لطلب الشفاء والرجاء والنور على قبور الأولياء. إنه في إطار ذلك فإن أصحاب الأضرحة أو الأولياء كما ينعتون في المغرب، ما زالوا يحظون بمركز خاص في حياة العديد من المغاربة، حيث العديد من الفئات الاجتماعية.

ولئن كان الإسلام يضع قيوداً صارمة على زيارة الأضرحة ويحرم طلب الدعاء من الأولياء الصالحين فإن العادة الموروثة عن الأجداد ما زالت تحكم قبضتها على العديد من الذين يطلبون الرجاء والشفاء من أصحاب الأضرحة، تلك التي تكون في العادة مخفية في أبنية تعبدية صغيرة، وداخل قبر الضريح نرى على الدوام حجاجاً رجالاً ونساءً يحيطون بالقبر فيما يتمسك ويتمسح آخرون بستار الولي الصالح، ويقفون تحته مشدودي الحركة وكأنهم يفصحون عن ذنوبهم، وإذا أردنا أن نشير على بعض نماذج من الأضرحة في المغرب، فإننا يمكن أن نشير إلى أن هناك من الزائرين مثل (سيدي بليوط) الواقع في قلب العاصمة الاقتصادية للمملكة، وعلى عكس ذلك هناك من لا يحظى بالشهرة. وبغض النظر عن ذلك، فإن هذه الأضرحة يكون روادها من المساكين والفقراء الذين يقبلون تبرع المحسنين أو يطلبون البركة، أو يأتون للتفكير والتدبر قرب ضريح الأولياء يحملون الألف طلب وطلب ويتضرعون للولي طلباً للحظ في الحياة.

ويمكننا أن نشير إلى شكل آخر يقع في (مدينة أزموور) المغربية، التي تشهد ضريح (للاعائشة) الملقبة بـ(البحرية)، والتي تواترت بشأنها العديد من الروايات حتى تحول البعض منها إلى أسطورة تحكيها الجدات للأحفاد لما تحمله من خوارق.

وكالكثير من أضرحة المتصوفة توجد على جدرانها وأسوارها وأشجارها، رموز وطلاسيم، وأسوارها بلون الحناء القاتم التي طلعتها كل راغبة في الزواج أو فك سحر معمول لها؛ حيث تبدأ العملية بطلب التسليم لأصحاب المكان ثم تقبيل واجهة الضريح بينه ويساره مقدمة القرايين شمعاً كانت أم نقوداً لتقتني بعدها شيئاً من البخور ومجمراً صغير الحجم، فتدخل للاستحمام بماء البئر المجاورة للضريح.

وهناك أيضاً مقام مولاي (بوعزة) الذي مات منذ ما ينوف عن ٨٠٠ عام، والذي يشهد ضريحه العديد من الطقوس والسلوكيات التي تكرر الجاهلية الأولى. فني نهاية شهر مارس وبداية شهر أبريل من كل عام يغدو الآلاف من المغاربة هذا الضريح؛ إذ يقومون بالرقص بطريقة جنونية على إيقاع موسيقى السواكن وشرب الماء في درجة الغليان مع طرد كل من يرتدي لباساً أحمر، وهو ما يسمونه بالجذبة.

كما يقوم بعضهم من يطلق عليهم الشرفاء بعد الوصول إلى درجة اللاوعي في الجذبة بافتراس تيوس حية بطريقة حيوانية يتقزز الحاضر من رؤيتها، ليباع لحمها بعد ذلك أجزاء صغيرة للمشعوذين والسحرة بأثمنة خيالية.

كذلك يتضرع أغلب الزائرين للقبر بطلبات تتفاوت بين المال والسعادة والزواج والعمل... إلخ، سرًا وعلانية، ومنهم من يقبل السياجات الحديدية ومن يضرب رأسه بها قصد (التبرك). ويمكننا أن نضيف أيضًا على ما سبق اعتقادهم بأنه يوجد ما يطلقون عليه صخرة (حجرة) مولاي بوغزة؛ وهي عبارة عن صخرة تحتها نفق محدد يدعي المنظمون أنها مباركة تحاصر ذوي النيات أو الأعمال السيئة وتسمح بمرور أهل الأعمال الحسنة. والمتأمل لها يجدها صخرة عادية تحاصر فقط البدناء لأن النفق ضيق نسبيًا أو المضطرب نفسيًا لأنه يتوهم محاصرتها له فيبقى عالقًا.

فيما يسمون تلك الصخرة المستطيلة والتي تميل بنسبة ١٥٪ إلى ٢٠٪ (الخصيرة) والتي يروجون أنها وسيلة لكشف المستقبل؛ حيث يتمدد الزائرون في أعلى الصخرة ويدفعون بأنفسهم في اتجاه المنحدر إلا أن اتجاهاتهم تختلف حسب التشوهات التي تعترض (الخصيرة) والبنية الجسمية لكل واحد منهم، وحيثما توقفوا تحدد الحاجة سواء كانت مرتبطة بـ (المستقبل أو العمل أو الشفاء...)، ويضاف إلى هذه الطقوس الرسمية طقس الكي بالنار وتقبيل الحجر والتراب^(١٨).

الدراسة الثامنة عشر

على الرغم من أن الدين الرسمي في بولندا هو الدين المسيحي؛ حيث تشير الإحصاءات إلى أن نحو ٩٥٪ يدينون بالكاثوليكية، التي ترتبط بالتيار العلماني السائد في أوروبا الغربية، إلا أن جزءًا غير كبير ينتشر بينهم التدين الشعبي وخاصة في المناطق الزراعية فيها.

ولا غرو أن مثل هذا التدين يتصف ببعض الصفات التي تجعله نوعًا من التدين يختلف عن التدين في المجتمعات الأخرى، ولعل من أبرز هذه الصفات هو عبادة مريم العذراء، التي تشكل في العقيدة المسيحية الثالث للآب والابن (يسوع) والروح.

ويرجع بعض الباحثين إلى أن قوة شيوع هذا التدين في المجتمعات الزراعية إلى أنها ترجع إلى عبادة الطبيعة الأم التي تقدم في حياتهم اليومية بكل شيء، فضلًا عن أنها تجيب الدعوات ومثل دور الوسيط بين الناس وخالقهم، وحيث هي كذلك فإنها تلعب دورًا محوريًا في شفاء الناس وحمايتهم من الحرائق، وحماية الناس من الجن، والتسبب في حلول الأمطار والبرق والرعد ومجموعات أخرى من الظواهر الطبيعية.

إنه في ضوء هذا الإيمان فقد باتت زيارة كنائس السيدة العذراء التي توضع فيها صورتها بمثابة الحج الذي يشكل مقدسًا من أشكال ممارسة التدنُّن الشعبي، فهناك ما يسمى بالحج الشعبي الذي يتجسد في خروج كثير من الناس من قراهم إلى حيث تواجد هذه الصور أو أماكن العبادة المرتبطة بالسيدة مريم العذراء، خاصة في شمال بولندا (كاشوي) أو إلى (دير تسينستوخوفا) الذين يحج إليه البولنديون شعورًا منهم أنه يمثل الديانة الكاثوليكية ورمزًا للوحدة والشخصية الوطنية وبعيدًا عن كل ذلك، فإن التدنُّن الشعبي في بولندا يشير إلى الإيمان الحقيقي بالمبادئ الكاثوليكية الحقيقية القديمة، التي قُتل لدى المؤمنين به، حماية من الوثنية، وخروجًا عن محاولات تفتيت الشخصية البولندية الحقيقية، ذلك الذي جعل القرى والمدن الصغيرة هي المدافع فقط عنه^(١٩).

الدراسة التاسعة عشر

تعتبر زيارة الأضرحة من الظواهر المتأصلة والمتجذرة في عمق المجتمع المغربي، ذلك الذي ساهم فيه ضعف المستوى التعليمي وغياب الدور الفعّال للدولة لنشر الوعي الاجتماعي، ناهيك عن غياب السياسات الناجعة في مجال الاستشفاء من الأمراض، ولصعوبة الظروف الاقتصادية لكثير من الفئات الاجتماعية وغياب الإمكانيات الضرورية لتلبية الاحتياجات اليومية، وضعف القدرة الشرائية.

إنه حسب ذلك فإن العاصمة الإدارية للمملكة المغربية تشهد وجود جثامين الأولياء الذين يحظون بكانة خاصة للإنسان المغربي في الرباط الذين يشيد لهم القباب والأضرحة، تلك التي تحوّلت من تحف عمرانية إلى مستشفيات، وهو ينعكس عليها بما يسمى بالبركة.

لقد باتت هذه الأماكن، أماكن متخصصة لتقديم وصفات العلاج المناسب دون أي مقابل، فأضرحة سيدي (البابوري) وسيدي (العربي) وسيدي (القجيري) وسيدي (بوخمير) وغيرهم من أماكن يحج إليها الزوار، إما لجلب العريس أو إصلاح الحظ التعيس، أو لطلب العافية من الأمراض، أو للراحة النفسية.

وإضافة لما تقدم، فهناك أيضًا من يقوم بزيارة الأضرحة، ومن يقوم بالاغتسال بعباءة الولي جزئيًا أو كليًا، سعيًا للتخلص من السحر والعين، لخطب ود الفتاة، أو منح الأزواج بركة، وإلى إسعاد الأزواج التي تفتقد إلى المعاشرة الطبيعية، والإتيان بالخلفة، وإذا كانت هذه الأضرحة تعالج الأمراض، فإنها أيضًا تجلب لسكان الرباط الرزق، فضلًا عن

كونها قبلة للمجانين والمرضى النفسيين، ولمعالجة الصرع، وإخراج الجن، وتفعيل حلقات الزار أو ما يسمى بحضرات "الديار" التي تعمل على تخفيف معاناة الفتيات والترويج عنهن، أو للاستشفاء من الضعف الجنسي^(٢٠).

إن المتابع للسياحة في الأدبيات السابقة في هذا الفصل، يجد أنها جمعت بين الدراسات النظرية والعملية، أو قل إنها ضمت الفكر والممارسة في آن. لقد أوضحت هذه الدراسات أن طبيعة التدوين الشعبي ينسحب على كل الثقافات والقيم الاعتقادية، سواء بين الديانات الكتابية أو الأرضية، تلك التي ارتبطت بالأرواحية أو بالقوى الغيبية أو بالأولياء والصلحاء الذين يلعبون دوراً واسعاً في وجود دين اعتقادي يتباين عن الدين الرسمي.

إن المتأمل في مفهوم التدوين الشعبي، يجده يتعلق بالطابع الجماهيري، فضلاً عن كونه بديلاً عن الدين المؤسسي، و يستند إلى كرامات الأولياء، وهو ما يجعله نصاً يجسد رؤية للعالم، ويتعامل مع أحلام البسطاء وخبرات الأجيال المتعاقبة، ذلك الذي يتمظهر بوضوح من خلال خيالاتهم للتبصر في أزمنة القهر والحرمان الاجتماعي. فباعتبار أن الكرامة هي خرق لعادة ومحاولة للتقرب من المقدس، فهي تدخل فيما يسمى بقدرة الفاعل الأصغر (الولي) الذي يتكوى على قدرة الله (الفاعل الأكبر).

والمدقق أيضاً في مفهوم التدوين الشعبي من ناحية أخرى، يجد ما يتعلق بالطابع الاختياري للدين، بمعنى أنه يسعى إلى توصيف الظواهر الدينية من خلال توجهات وتجارب ومقاصد وغايات المتدين ذاته. إنه حسب ذلك فهي تطل على الدين باعتباره يتكون من التقاليد الدينية المختلفة التي تؤمن بها مجموعة معينة من الناس.

نحن إذن أمام مهمة محددة، ووفق هذا الفهم هي وجود المعلومات والمعطيات التاريخية والتصورات الدينية التي تكشف عن جوهرها ومعناها لدى أتباع الدين ذاتهم.

أو بمعنى آخر إننا نسعى وحسب إلى الوقوف على الوجه الخاص أو الذاتي للظواهر من خلال مفاهيم ثلاثة هي التجربة والتعبير والفهم، تلك المفاهيم التي تعمل من أجل الكشف عن الطرائق المختلفة التي يظهر بها المقدس للبشر في الوجود، والطريقة التي تفهم البشر ما تكشف لهم بها يهتمون و في الأسرار والغرائب في العالم.

ولما كانت مثل هذه الممارسات والاعتقادات تدخل في إطار مفهوم اختيار المقدس، فإن هذا المفهوم يشير إلى جملة ما يعرف بالإيمان والمعتقدات سواء كانت أرضية

أو سماوية. إن تفعيل كلمة مقدّس ها هنا لا يشير بالفردية إلى الإيمان بالله أو الاعتقاد بالآلهة أو الأرواح، وإنما يحيلنا إلى ارتباط المفهوم بقناعات الفرد أو وعيه بوجود علاقة حميمة بين العالم المعاش والمقدّس، التي من خلالها يمكن الوقوف على الأشياء ذات المعنى والقوة الغيبية ومن الدفع الفوضوي والاضلالات والخواء Disappearances البعيد عن كل المعاني.

وحيث هي كذلك، فإن المقدّس يثقل جزءاً من بنية الوعي التي تعبر عن مرحلة معينة من مراحل الوعي التاريخي، وهو ما يجعلنا بصدد نموذج متوال Paradigm يستند إلى وجود القوى الغيبية التي تسم السمات الأولى للحياة الدينية، التي وفقاً لها يكون كل شيء في إطار هذه الثقافة معنّى إيمانياً.

إن الإيمان الشعبي على حسب ما تقدم يجعل من المقدّس قد تحول من الإله الأكبر بوصفه قوة غير مشخصة، إلى آخر مشخص وديوي. فإذا كان الإنسان أول الأمر يؤمن بإله واحد قادر على كل شيء وخالق كل شيء، فإنه بناء على ظروف تاريخية تمّ إهمال هذا الإله ونسيانه، لكي ينخرط في أمور كثيرة مؤداها وجود أكثر من إله أو وجود أرواح أو آباء أسطوريين. إنه بمعنّى آخر إن نسيان الإله الأكبر يعني أن الإنسان جعله متبطلاً، أو أن الإنسان يعتقد أنه انسحب إلى السماوات العليا، أو أنه قد مات (على حسب تصور نيتشه).

إن نسيان الإله الأكبر واستبداله النهائي بوجوه دينية أخرى لم تكن نتيجة عملية طبيعية، بل كان نتيجة عملية تاريخية. فالإنسان البدائي كان قد نقد إيمانه بإله واحد، وأخذ يعيد مجموعة آله أدنى مرتبة منه، تلك الفكرة التي تنبع في اللاوعي الجماعي.

وفى إطار ما تمّ عرضه من دراسات، فإننا يمكن أن نختم الفصل الراهن من خلال الإشارة إلى النتائج التالية:

١- إن التدين الشعبي يرتبط بكثير من الطقوس والعقائد ومظاهر الاحتفالات، وأن الأولياء يلعبون دوراً كبيراً في التأثير على النظام العقائدي لكثير من الناس الذين يشاركون في الاحتفالات طمعاً في جلب البركة أو الفوائد المادية أو لتفريغ الضغوط الحياتية.

- ٢- إن الأولياء هم أرفع درجة في إطار مناضد التقوى، وهم في مصر أخلاط سواء من المجانين أو السذج أو المتشيعين للطرق الصوفية، سواء كانوا أحياء أم أموات؛ إذ يقوم الناس بزيارات قبورهم ومقاماتهم طمعاً في الصحة والعافية أو في الذرية الصالحة أو التشفع بهم.
- ٣- إنه في إطار الاعتقاد بهم والاحتفال بوالد الأولياء أو القديسين، فثمة اعتقاد شعبي يسود، يعتمد على الفكر والممارسة؛ إذ من خلال ذلك مقتزج بعض الأشياء الدخيلة على الدين مثل الاستمتاع واللعب والتسلية والرقص الديني.
- ٤- إنه من خلال الإيمان بقدرات الأولياء وكرامتهم، يتم تكريس مفهوم الكرامة والخوارق والمعجزات، وهو ما يدخل في إطار مفهوم التدئين الشعبي الذي يتماهى مع دور الدين الرسمي في وجود مرجعيات وأدبيات خاصة به؛ إذ من خلالها يتم السعي إلى الخلاص من أوجاع ووسخ الدنيا.
- ٥- إن التدئين الشعبي يفرض الغطاء الإيديولوجي للخنوع والخضوع وتعقيم الاحتجاج والتمرد أو الثورة.
- ٦- إن زيارة الأضرحة تحظى بدلالات رمزية سيمولوجية ترتبط بالأحرى بوجود قوة غيبية حاضرة وفاعلة في عناصر الطبيعة، وهو ما يشكل رؤية العالم بالنسبة لهم.
- ٧- إن جغرافية التدئين الشعبي لا تقف عند حدود مكان أو زمان معينة، كما لا تقف عند حدود دين معين أو مجتمع بعينه، وإنما هي تدخل في نسيج كل الثقافات والقيم الاعتقادية.

المراجع

حول هذه الأفكار راجع:

- ١- فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، أكتوبر، ١٩٨٩، ص ٧٩.
- مرسيا الياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، تقديم وترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢٩.
- ٢- ادوارد وليم لين، عادات المصريين المحدثين وتقاليدهم، ترجمة: سهير دسوم، مكتبة مذبولي، الطبعة الأولى، القاهرة، تاريخ النشر سنة ١٩٩١، ص ٢٤٦، ٢٢٣.
- 3-Blackman S.W., The Fellin of upper Egypt, frant eass
L T.d. London, 1968.
- ٤- حسن الخولي، الريف والمدنية في مجتمعات العالم الثالث، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٥- ديل ايكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة: محمد عفيف، دار توبقال، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
- ٦- زهية جويرو، الإسلام الشعبي، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٧.
- ٧- سيد عويس، الإبداع الثقافي على الطريقة المصرية: دراسة عن بعض القديسين والأولياء في مصر، دار الطباعة الحديثة، الطبعة الأولى، القاهرة، سبتمبر، ١٩٨١.
- ٨- شحاته صيام، الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحائل، ميريت، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ٩- صامولي شيلكه، ما الشعبي في المعتقدات العربية، ترجمة: إبراهيم فتحي مقبول، (مجلة)؛ العدد ٦٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، صيف وخريف ٢٠٠٢، ص ١٦٦-١٧٦.
- ١٠- عبد الله شلي، التدنُّ الشعبي لفقراء الحضر في مصر، بحث في أليات المصالحة والقبول والرضا والتحاييل.... مرجع سابق.
- ١١- علام العبد، مقامات وأضرحة الأولياء فى: Www.edleb.net/modules.
- ١٢- فارس دكالة، التدنُّ الشعبي ومظاهرة الأولياء، ملتقى التربية والتعليم في www.moudir.com.

١٣- محمد بنعزیز، الحس المشترك المغربي ضد التطرف الديني في:

www.wata.cc/forums/archive

١٤- ربحي الشويكي، خربة الأولياء، اتحاد الكتاب الفلسطينيين، رام الله، ٢٠٠٥

15- Gilsman M., saint and Sufi in Modern Egypt in Essay in the Sociology of Religion oxford.pres,1973.

16-[https:// Journals.Ku. eda](https://Journals.Ku.eda).

17-www.tidania.ma.

18-[http://mdark.islam online.net](http://mdark.islamonline.net).

١٩- توماش كوفالتشيك: التدوين البولندي الشعبي من:

[www.arabiapl/bolanda /content](http://www.arabiapl/bolanda/content).

20- <http://darelkhail.blogspot.com>.

الفصل الرابع
خطاب الخوارق و مناقب
الأولياء

مقدمة

تشهد الرحلة في مناقب الأولياء جوانب جد وعرة، تدفعنا إلى متاهات وخيالات يغلب عليها الشطح والمرض؛ إذ لا تعتمد على العقل، بل على النقل الذي تغيب فيه الحدود المعترف بها في إطار الثقافة الراهنة. إن المعطيات والمردودات الفكرية والقلبية والعرفانية والذوقية والعاطفية لمفردات خطاب الأولياء، يجعل ما يتدلى من معاني لحكيم، ما هو إلا نوع من الترف الأسطوري الذي يبتعد عن روح الدين وجوهره؛ إذ تكون وحسب هي تعبير عن أعماق الإنسان وخلجاته وعقله وآفاته، أو قل إنها ممارسه الضغوط الحياتية التي تجد في الطقس والأسطورة شعيرة للهروب من عذابات الحاضر.

إن المطلع على خطابات الأولياء يستطيع للوهلة الأولى أن يشهد بأنها كلام أو خطاب الحق، ترتدي لباس البدع والخدع. فمن خلال تفعيل مفهومي المشاهدة التي تعني الرؤية بالبصيرة، والمعاناة التي تشير إلى الرؤية بالبصر والجهد، فإنها تسعى إلى تكريس مهمة رئيسة وهي إثبات تفعيل مكانة الأولياء الذين يعدون ذواتهم إلهام ووحى العلوم كلها، أو هم خُص المؤمنین الذين قُربوا إلى الله بطاعته واجتناب معصيته.

والساح في سفر الأولياء يستطيع أن يقف أيضًا على أن قدرات وعلم الأولياء لا يأتي إلا من تجلي الله عليهم في صفاته وكبريائه وقدرته وعلمه المحيط، ذلك الذي يمنحهم الكرامة ويحيطهم بالخوارق. فالولي وفقًا للمعرفة الحدسية لا يستطيع العقل عنده أن يقف عند حدوده وآفاق مكاشفاته؛ إذ تكون له قدرة فائقة في استمرار العالم وبقائه والتحكم في مصائر من يعيشون معه، وهو ما يجعل الولي يتمتع بقدرات معرفية فائقة مقرونة دائمًا بممارسات فاعلة، تضعه دائمًا في درجة أعلى من العارفين ودرجة أدنى من الأنبياء.

وبقدورنا أيضًا أن نضيف إلى ما سبق، بعض الصفات الأخرى مثل التحدث عن الخاطر والإخطار بالغيبيات، والمشي على الماء واختراق الهواء وطبي الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإحياء الموتى، والقدرة على الفعل والحياة تحت الأرض والماء، ذلك الذي يجعل قدرة الولي تتماهى مع قدرة الله في جريان المقادير، وأن الله يمنح هؤلاء البركة والقوة والفعل المقدس، الذي من خلاله يستطيع الأولياء تغيير طبيعة الأشياء، وتحويل ما هو مكتوب في اللوح وبالقلم، وفق ما يريدونه هو الذي يدخلهم في إطار المرض الذي

يتنعمون فيه بالأحلام الجمعية، ويبررون عدم تحقيق الإشباع الغريزية بالعلل والأسقام.

وطبيعي إذا ما حاولنا الإمساك بكل النعوت والأوصاف السابق الإشارة لها يصبح أمراً غير يسير، خاصة إذا ما عرفنا أن الوقوف على شواطئ بحار الولاية أمر يغلفه الانزلاق في حجج الكرامات والمعجزات والحكي الميثي المرتبط بها. ففي إطار مفهوم الغياب والحضور، فإنه من الصعوبة بكان أن نقف حصرياً على معجزات وكرامات الأولياء وخوارقهم؛ حيث إن المؤلفات حبلت بألفاظ متباينة عن مناقبهم وأفعالهم وأفكارهم وهو ما نجده ماثلاً في أهمها:

١- أبو نصر السراج (٣٧٧ هـ) يتحدث في كتابه (اللمع) عن أسبقية الأولياء عن الأنبياء وكراماتهم.

٢- الكلابذي (٣٨٥ هـ) يتكلم في كتابه المعنون بـ(التعرف) عن تعريف الولي، والفرق بين الولاية في معناها العام الذي يعم كل المؤمنين، وفي معناها الخاص الذي يرتبط بالمفهوم الصوفي.

٣- أبو طالب المكي (٣٩٠ هـ) يطرح في كتابه المسمى بـ(قوت القلوب) عن أهل المقامات من المقربين، ويفرق فيهم بين أهل العلم بالله، وأهل الحب، وأهل الخوف.

٤- السلمي (٤١٢ هـ) ويشير في كتابه (طبقات الصوفية) عن تبعية الأولياء للأنبياء، وما يرتبط بالكرامة.

٥- أبو نعيم الأصبهاني (٤٢٠ هـ) يوضح في كتابه الموسوم بـ(حلية الأولياء) صورة الولي، وجوهر الولاية، وصفات من يطلق عليه بها.

٦- القشيري في كتابه المسمى بـ(الرسالة) يقدم تعريفاً لفن الولاية وكرامات الزاوية وأفعالهم.

٧- عبد الله الأنصاري (٤٨١ هـ) والغزالي (٥٠٥ هـ) يقدمان في كتابيهما نقداً لاذعاً لناكري الكرامة والولاية.

٨- ابن عربي في كتابه (فصوص الحكمة)، يستخلص بنية الولاية، والتنوع في شخصيات الأولياء، والألفاظ الروحية التي ترتبط بكل ولي، وكيفية التقاء الإلهي مع الإنساني، وكيف أن الأولياء هم ورثة الأنبياء.

ولئن كان ما سبق هو جماع مخرجات حكي الأولياء عن قدراتهم وخوارقهم، فدعونا نسبر غور واحد من هذه الخطابات التي تحاول النظر إلى علاقة الأولياء بالعالم والكون؛ إذ من خلال مفهوم التفكير نسعى إلى الكشف عن هذه العلاقة في ضوء فهم علاقة الوجود باللسان، أو بمعنى آخر، إنه من خلال ما يسمى باللسان الأنطولوجي نحاول ربط ممارسة الفاعلين بالمعرفة. وببدا أن هذا اللسان هو ما نطلق عليه باللسان التواصل، فإننا لا نغفل ها هنا خيال المخاطب للمتلقى، أو قل خيال الوجود الحسي المنقول من خيال، والمدفوع إلى خيال.

إن المطلع على أدبيات الأولياء التي أشرنا إلى أهمها قبل قليل، يستطيع أن يقف بسهولة على طبيعة المتكلم (المخاطب)، والمتكلم معه أو إليه (المخاطب)، ومن ثم على نوعية الكلام الذي هو خطاب ويحمل عبارات تشتمل على مخزون معرفي محدد، ومجموعة من المشاعر تحمل معنى معيناً في زمان ومكان محددين. وباعتبار أن ذلك يعبر عن بيئة معينة، فإن الخطاب وما يحمل من منطوقات يشير إلى دلالة معينة، ويخلق حواراً وتفاعلاً في سياق اجتماعي محدد، ومن ثم يشكل وحدة النص وقوامه، وما يرتبط بالضرورة بدوى إدراك الذات بغيرها وبعاملها، وما يتمظهر في أتون اليوتوبيا أو بعيداً عنها.

وما كان خطاب الأولياء يتعدد بتعدد كرامات ومناقب كل ولي؛ إذ تقدم كل واحدة منها مآثره وتفضيل ما يحظى به عن الآخر، وهو ما يجعل هذه الخطابات تتماهى وتختلف في آن مع بعضها البعض في كثير مما يسردونه، فإننا أثرنا أن نختار خطاب ينفي عن داخله التكرار، ولا يختلف عن الآخرين فيما حواه من مآثر وخوارق وكرامات، ذلك الذي يكنى به (مناقب تاج الأولياء)، وهو ما سوف نحاول وصفه وتوضيح مفرداته.

أولاً: في طبيعة الكتاب:

يقع الكتاب في ست وسبعين صفحة من القطع الكبير بالإضافة إلى فهرس الكتاب^(٥)، ويضم ثلاثة وسبعين منقبة -أي الأفعال الكريمة- تشهد بوجود خصائص لمجموعة من البشر تجعلهم يحتلون قمة الاصطفائية، ومن ثم تميزهم عن غيرهم

^(٥) القطب الرباني والغوث الصمداني السيد عبد القادر الكيلاني مناقب تاج الأولياء وبرهان الاصفياء، ترجمة عبد القادر الفادي ابن عبي الدين الانيلي، ص ٤-٥.

بالفياضات القدسية، تلك التي تسهم في رفع البلية والنقمة عمن يذكرهم وحسب. إنه حسب ما تقدم فالكتاب في جمعه هو محاولة لرصد ما يحتله القطب الغوث من مكانة في الكون كله، وهو ما جعله يكتفى بتاج الأولياء وبرهان الأصفياء وقطب الوجود، ومنبع الفيض والوجود العظيم وسلطان السلاطين، وإمام الواصلين، ذلك الذي جعله يرى أنه هو سابق عن كل ولي وولية، وتميز عنهم، بل ويفوقهم، وهو ما أشار إليه؛ إذ يقول:

”.....قدمي هذه على رقبة كل ولي وولية لله.....“

وحيث إن الغوث والقطب الأعظم هو سابق الأولياء، وأنه يعلو عليهم ولا يعلى عليه، فإنه لا يدحض ببطلان الأولياء؛ إذ يربط بينهم وبين إنكار معجزات الأنبياء، وهو في ذلك يقول:

”..... إن إنكار كرامات الأولياء مؤدٍ إلى إنكار معجزات الأنبياء، فإن كل ولي على قدم نبي، فمن آمن بمعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فقد آمن بكرامات الأولياء ﷺ، والإنكار موجب للمقت والخذلان.....“

(ص ٧).

وإذا كان الكتاب الذي نحن بصدد عرضه يكشف لنا عن مجموعة من المناقب التي يتحلى بها الغوث الأعظم خاصة والأولياء عامة، فإن بواكيرها تحاول أن تقدم خصائص الأولياء بشكل عام وللقطب الغوث^(١) محي الدين عبد القادر بشكل خاص؛ إذ يرى أنه رئيس زمانه وأن قدمه تعلو على رقاب جميع الأدلة، وأنه هو الأحسن سواء من حيث العلم أو الشرف، أو باتسامه بالصفة الجلالية التي هي أشبه بالسيف الباتر. وطبيعي أن خلع هذه الصفات على ذواتهم، جعلهم يتصورون أنهم يكلمون الله، وأنهم يتمتعون بصفات خارقة، إن من لا تقع مخافة داخله حينما يذكر اسمه، فإنه سوف يلقي العقاب، على ذلك يذكر:

”..... لم يطق أحد ذكر اسمه الشريف بغير وضوء مخافة على نفسه..... لكن خاطبني الحق ﷻ أنت عظمت اسمي فعظمناك، ومن عزز عزز بلا محالة..... وأن من ذكر اسمه بغير وضوء يضيق عليه الرزق، ومن نذر هدية إلى حضرته فلا بد من الوفاء لللا يتع في الجفاء.....“ (ص ٣٠).

(١) يذهب المخرجاني أن القطب قد يسمى غوثاً لأن الملهوف يلتجأ إليه عبارة عن الواحد الذي يثقل موضع نظر الله في كل زمان، ذلك الذي يجعل العبارة بغير الله انظر عمر عبد العزيز، الرد على أهل المتصوفين، مرجع سابق ص ٣٨

إن الملاحظ فيما سبق أن الغوث الأعظم يخلع من نفسه على ذاته مجموعة من الصفات التي تقترب في طبيعتها إلى صفات الله، أو تفتقر معها؛ حيث تكون له القداسة والقدرة على الفعل والأمر والنهي والإصابة والعفو والجفو والنكران.

وبيد أن عبد القادر الكيلاني قد منح نفسه مجموعة من الصفات، فإنه لم تقف عند هذا الحد، بل يخلع على نفسه رزمة من الألقاب الأخرى مثل: القلب الرباني والغوث الصمداني، والغوث الأعظم والقطب الغوث وسيد الأولياء، وعظيمهم وإمامهم وسلطانهم، أعظم الغياث وغوث الثقلين، فإنه يكني نفسه أيضاً بولي في مقام المعشوقية. والواقع أن مثل هذه التسميات قد أضيف لها أخرى؛ إذ قال عنه الخضر ^(*) إنه الفرد الأتم وإمام الصديقين وحجة العارفين وروح المعرفة، وشأنه عظيم بين الأولياء.

وبالإضافة إلى ما تقدم، فإنه مئة نعوت أخرى وأسماء قد التصقت به ^(*) مثل:

"... أن له تسعة وتسعين اسماً بسم الله الرحمن الرحيم هو القطب

الذي لا قطب إلا هو عبد القادر * سيد * مؤيد * كريم * عظيم * شريف *
ظريف * إمام * همّام * سالك * ناسك * مؤمن * موقن * منعم * مكرم *
طبيب * طيب * مطيب * جواد * منقاد * قائم * صائم * عابد * زاهد *
ساجد * واجد * جيلي * حنبلي * تقي * نقي * كامل * باذل * زكي * صفي *
جميل * جليل * ماض * مناص * سعيد * رشيد * سخي * وفي * بارسا *
نقيب * نجيب * خاضع * خاشع * صاحب * ثاقب * وارث * حارث * وارع *
بارع * فائق * لائق * راسخ * شامخ * ولي * خفي * ظاهر * طاهر * مطيع *
منيع * لبيب * حبيب * شاهد * راشد * زائد * قائد * بصير * منير * مراج *
ناج * فاتح * فائح * مقترب * مهذب * خليل * دليل * صادق * حاذق *
سلطان * برهان * حسني * حسيني * عالم * حاكم * معين * مبين * مصباح *
مفتاح * شاكر * ذاكر * ملاذ * معاذ * صالح * ناصح * مالخ * واضح *
....." (ص ٥٨).

إنه حسب كل ما تقدم، فإن الغوث الأعظم يضع لذاته مجموعة من الصفات الفائقة لعل أهمها بأن سيفه مشهور وقوسه موتور ونباله مفوقة وسهامه صائبة ورعنه منصوب

(*) لاحظ أن ما تم وضعه من أسماء وهو كما هي مع أسماء الله الحسنى ليس فقط في طبيعة الاسم، ولكن حتى في طبيعة النظم.

وترسه مسروج، ونار الله الموقدة وسلاب الأحوال وعرج بلا ساحل، دليل الوقت، وامتكلم في غيره والمحفوظ والملاحظ والصوام والقوام والأمن والروي، والذي يطير في الهواء على رؤوس الأشهاد، والمطلع على كل ما يحدث في اليوم والأسبوع والسنة، بل هو أيضاً يطلع على نصيب وأقدار الناس، ذلك الذي جعله حجة على الناس، ونائب رسول الله ﷺ، وهذا عين ما تقول به:

"... مجئى عليك... أمنتك من الروى... كان الغوث يمشي في الهواء على رؤوس الأشهاد... وما تطلع الشمس حتى تسلم علي وتجيء السنة إلي وتسلم علي وتخبرني بما يجري فيه، وبعج الأسبوع إلي ويسلم علي وتخبرني بما يجري فيه... وعزة ربي إن السعداء والأشقياء ليعرضون علي وأن يؤبؤ عيني في اللوح المحفوظ أنا غائص في بحار علم الله ومشاهدته، حجة الله عليكم، أنا نائب رسول الله ﷺ... (ص ٣٥-٣٦)".

ومن مناقب القطب الغوث أيضاً أنه يحيي الموتى ويشق البحور، ولكي نستبين عن ذلك فدعونا نستشهد بما ذكره إذ يحكي:

"... إن الغوث الأعظم ﷺ مر يوماً في حملة فرأى مسلماً ونصرانياً يتجادلان عن تفضيل نبي كل منهما، فقال الغوث للنصراني بأي دليل تثبت فضل نبيكم عيسى عليه السلام على نبينا محمد ﷺ، فقال العيسوي إن نبينا كان يحيي الموتى، فقال الغوث إنني لست بنبي، بل من أتباع نبينا محمد ﷺ إن أحييت ميتاً أتؤمن بنبينا... فقال أرني... فتوجه إلى القبر وقال قم بإذن الله فانشق القبر وقام الميت حياً... فأسلم...".

ويطرح الكتاب أيضاً منقبة أخرى من المنقبات التي تقرر اسم الغوث باسم الله الأعظم. أو قل إنه يحاول هنا أن يربط اسم الغوث ومكانته، بقدرة الله وأفعاله السادية. ولكي يدل على ذلك يذكر إن امرأة غرق ولدها في اليم وجاءت إلى الغوث وأخبرته بذلك، فقال لها أرجعي إلى بيتك سوف تجدينه، ولم تجده. ثم كررها مرتين آخرين، إلى أن وجدته بالفعل، ذلك الذي نتج عن قول الغوث بطريقة المحبوبة .

"يارب لم أخلتني مرتين قبل الأخيرة، فجاء الخطاب من الملك الوهاب بأنه في المرة الأولى كانت الملائكة تجمع عظامه ولحمه، ثم في المرة الثانية قامت

الملائكة بإحيائه. أما في الأخيرة فأخذته من اليم وأوصلت الجسم إلى داره
حيًا...".

ويمكننا أن نضيف في هذا السياق أن عتاب الغوث لديه عن التأخير في
الاستجابة، جعله يطلب أن يمنحه ميزة عن بقية مخلوقاته، فجاء الخطاب على النحو
التالي.

"..... إن من يراك يوم الجمعة يكون وليًا مقتربًا، وإذا نظرت للتراب
يكون ذهبًا... وجعلت أسمائك مثل أسمائي في الثواب والتأثير، ومن قرأ اسمًا
من أسمائك كمن قرأ اسمًا من أسمائي.....". (ص ٢١)

ويمكننا أيضًا أن نكشف عن منقبه جديدة من المنقبات التي يعج بها الكتاب،
وهي، أن الولي الغوث له من القدرة على تخلص الأرواح من قبضة ملك الموت أو إرجاع
الأموات إلى الحياة عنوة، وبعيدًا عن إرادة ملك الموت. إنه حينما رفض ملك الموت
الانصياع لأوامر الغوث، فما كان من الغوث، إلا أن أخذ جميع الأرواح الذي في يده،
لتنشر الأرواح، وينفذ ما ينبغي. وهذا عين كلامه، وهو في ذلك يذكر:

"..... إنه توفي أحد خدام الغوث الأعظم وجاءت زوجته فتضرعت إلى
الغوث وطلبت حياة زوجها، فتوجه الغوث إلى المراقبة فرأى في عالم الباطن
أن ملك الموت يصعد إلى السماء ومعه الأرواح المقبوضة في ذلك اليوم، فقال
له قف واعطني روح خادمي..... فامتنع عن إعطائه؛ فبقوة المحبوبة جر
الزنبيل الذي فيه الأرواح من يده فتفرقت الأرواح ورجعت إلى أبدانها، ففاجئ
ملك الموت ربه وقال يا رب أنت أعلم بما جرى بيني وبين محبوبك ووليك عبد
القادر..... فخاطبه الحق ﷻ يا ملك الموت لماذا لم تعطه روح خادمه، وقد
راحت الأرواح الكثيرة من قبضتك بسبب روح واحدة؟....."

وإذا كان الغوث القطب محبوب الله ووليه وله القدرة على رد الأرواح إلى أبدانها،
فإنه أيضًا له من القدرة ما يجعله أن يحول الذكر إلى أنثى أو إلى العكس، وهذا هو عين ما
يصدره لنا:

"..... جاء رجل إلى الغوث الأعظم ﷺ يطلب منه أن يحول له بنته
إلى ذكر... فقال الغوث له لفها وأدها إلى البيت وثرى ما يظهر من وراء

أستار البيت، فلنفا وأخذها إلى البيت، فإذا هي ولد ذكر بقدرة الله تعالى... (ص ٦١)

وإذا كان الغوث يحبي الإنسان، فإن ذلك ينسحب على كل الأشياء. إنه أيضاً يدب الحياة في الدجاج بعد النفاذ من أكل لحمها، أو قل إنه بعد أن لا يتبقى فيها إلا العظام فإن قدرته تسمح بإعادتها كما هي إلى الحياة. وعن ذلك يذكر:

"... إنه جاءت امرأة مع ولدها إلى الغوث وسلمت ولدها إليه... لتربيته... وبعد أيام وجدته نحيفاً ضعيفاً وعنده رقائيق خبز الشعير، فراحت إلى الغوث فرأته يأكل لحم الدجاج، فقالت يا غوث تأكل لحم الدجاج وولدي يأكل خبز الشعير وصار ضعيفاً... ولم عظام الدجاجة فقال قومي بإذن الله... فأحيا الله الدجاجة..." (ص ٢٣)

ويشير الكتاب أيضاً بين صفحاته إلى قدرة الغوث الأعظم في تخليص الناس من تأثير نار الدنيا والآخرة، وهو ما أفرط في وصفه لحماية الأحياء من الخرائق التي تحدث في إطار الحياة الدنيا، أو حتى التي تحدث في القبر أو في الآخرة. إنه وفق مآلديه من قدرات ومكانة عند الله، فإن الله يحمي من ينتسب إليه، أو يحتمي به، أو يكن له حباً. وفي ذلك يقول:

"... كان في بلدة برهانپور رجل ذو مال من الهنود من عبدة النار... وله اعتقاد تام في حضرة الغوث الأعظم ونسب نفسه إلى نفسه في حضرته، وأقام الحضرات محبة في الغوث اللبيب... فلما توفي الرجل أخذوه للإحراق في مكانهم المعهود، وجمعوا حطباً كثيراً وصبوا عليه سماً وافرًا ووضعوه في وسط الأحطاب وأوقدوا النيران، فما أثرت النار فيه ولا في شعرة من جسده... وإن الغوث الأعظم حينما أخذ أحد الهنود لغسله والصلاة عليه، قال إن الله وعده لا يحرق مريده بالنار في الدنيا والآخرة، وختم له الدنيا بحسن الخاتمة..." (ص ٤٣).

وإضافة إلى ما تقدم هناك قدرات أخرى للقطب الغوث الأعظم، مثل أنه يستطيع أن يشفي الناس، ولعل المثلال الذي يضربه الكتاب هنا يتعلق بظهور وتفشي مرض الطاعون؛ إذ من خلال أمر الغوث بالأكل من طعام معين، ثم إزاحة المرض واستشفاء الناس، وهذا ما تستدل عليه من الفقرة التالية.

"إنه وقع الطاعون في عهد الغوث. وصار يموت كل يوم ألف من الرجال والنساء. ففكوا إلى حضرته فأمر بسحق الكلا. وأكله فرفع الطاعون." (ص ٢٦).

وإن من مناقب الشيخ الأعظم أو سلطان الأولياء أنه يحول أحوال البشر من سعد محض إلى غم محض، أو العكس، وهذا ما يرتبط بالطبع بفهوم الغيائية؛ إذ من خلاله وحسب يتم تغيير ما قد كتبه الله في اللوح المحفوظ، وفي ذلك يروي:

"... أنه من بين ثلاثمائة وستين ولياً من الأولياء الذين استشفوا لأحد من الناس اسم فرأوا اسمه مكتوب في اللوح مع الأشقياء، ولكن وساطة كل هؤلاء لم تكنهم من تحويل. المرادود عن الله لجعله مقبولا، ولكن ما أن توجه سلطان الأولياء إلى تحويل ذلك، فقد تم؛ حيث إن للغوث الأعظم التصرف في العزل والنصب وهذا ما أخبره الله به، إذ قال له:

"يا غوث أعظم عطياتك عندي أني أعطيتك تصرف العزل والنصب فقبولك مقبولى، ومردودك مردودي." (ص ٢٧).

وإضافة إلى كل ما تقدم، فإن كرامات الولي أو الغوث العظيم ترتبط ليس فقط بتعديل المقدم، وإنما أيضاً عن طريقه والتمسح بأعتابه والاحتماء به يتم وقف النوائب أو المصائب، بل وترفع درجات العمل. وحتى نوضح ذلك دعونا نشير إلى أن التمسح بعتبات القطب الغوث تساهم في تعديل العزل من المنصب وفي ذلك يذكر:

"... إنه كان رجل من الأبدال مأموراً بخدمة. فصدر منه خطأ فعزلوه. فالتجأ بباب الغوث واحتسب به ولطخ جبهته بتراب مدرسته الشريفة. فهتف به هاتف من الغيب يا فلان لطخت جبهتك بتراب محبوبى عبد القادر فعفوت عن خطيأتك ومنحتك مكاناً أعلى من مكانك السابق رح إلى خدمته." (ص ٢٨)

ولئن كان كل ما تقدم يكشف عن طبيعة قدرات ومكانة الغوث القطب إمام الأولياء، وسلطانهم، فإن ذلك يعود إلى كثرة ذكره لله العظيم الأعظم أو ملكانته في الكشف، ما يتم من خلال تفكيك روابط العبودية بين الناس والناس، محبة في الله؛ إذ يؤكد أن الغوث الأعظم.

"... إنه كان يشتري العبيد ويعتقهم ويوصلهم إلى الله." (ص ٢٩)

ومن المناقب الأخرى أيضاً للغوث الأعظم أنه يستطيع كما يحول الأقدار،
ويفتك تسلط البشر على البشر، فإنه يكشف عما يدور في خاطر الإنسان، وأن يحول
السارق إلى قطب، وهو ما جاء على لسان حاله:

"... إن الغوث الأعظم كشف له، ما خطر بقلب السارق. وأنه أرشده
إلى هداية الأحباب. وتوجه إلى الله لإصلاح باله... فجاء الخطاب إليهم،
جعله قطباً من الأقطاب، فصار السارق قطباً بنظرة بلا ارتياب... " (ص ٢٩)

ويشير الكتاب الذي نحن بصدد تفكيك خطابه أيضاً، أنه إذا كان القطب الغوث
يتمتع بقدرات تفوق قدرات البشر، فإنه في حالة ذكر اسمه ومحبتة، يمكن للفاسق أن ينجو
من سؤال القبر (ناكر ونكير) ^(٢) وفي ذلك يقول:

"... إنه في زمن الغوث كان هناك رجل فاسق مصرّ على الذنوب ولكن
تمكنت محبة الغوث في قلبه... فلما توفي فجاءه منكر ونكير وسألاه من ربك
ومن نبيك وما دينك؟، فأجابهما في كل سؤال بعبد القادر فجاءهما الخطاب
من الرب القدير يا منكر ونكير... إنه في محبة محبوبي السيد عبد القادر...
فلأجله غفرت له ووسعت قبره لمحبيه وحسن اعتقاده فيه... " (ص ٢٩)

إنه نتيجة للمكانة التي يحظى بها الغوث عند الله، فإنه ينزل عليه طعاماً من
السماء، وخاصة وإن كان في خلوة يتربص بها، وأنه يستطيع أن يميزها إذا ما كانت من
عند الرحمن أم من عند الشيطان وفي ذلك يذكر:

"... إن الغوث الأعظم كان مرتاضاً أربعين يوماً، وكان لا يأكل ولا
يشرب إلا الماء وقت الإفطار، حتى ينزل له الله شيئاً من السماء فيفطر
عليه... فقبل قام الأربعين بيومين انشق سقف الحجرة ودخل رجل وبيده
اليمنى إناء من ذهب وسلسلته من ذهب أيضاً، وبيده اليسرى إناء من فضة
وسلسلة من فضة ملوآن بالفواكه، فوضعهما قدام الغوث فسأله ما هذا
فأجابه أتيت بهما من العالم العلوي لتأكل منهما... فقال الغوث أبعدهما
عني لأن جدي ﷺ حرم الأكل في إناء الذهب والفضة... فركن الرجل إلى

(٢) يمكن أن نرى مثالا آخرًا على ذلك في موقع آخر من الكتاب، إذ عند حساب أحد مريديه في القبر لم يستطع أن يجيب
الملكين عن ربه ودينه ونبيه، فأمر الله بعذابه، ألا أن الغوث تدخل في ذلك، وأعلم الملكين بأنه يعرفه ويتقن
بالغوث، حتى كفا عن تعذيبه

الفرار...وفي وقت الإفطار نزل من السماء ملك وبيده طبق مملوء من الطعام، وقال يا غوث يا أعظم هذا ضيافة الرحمن لحضرتكم، فأخذ الغوث وأكل منه مع جماعته وأصحابه وشكر الله... (ص ٣٠/٣١).

وبالاطلاع على منقبه أخرى من مناقب الغوث الأعظم، فإن هناك واحدة، تشير إلى أنه ليس في حياته فقط تبزغ كراماته وقدراته، ولكن أيضًا بعد مماته؛ إذ يقدم للبعض الإنابة ونسبهم وكيفية وصولهم إلى خالق العباد. ولتوضيح ذلك دعونا نطل على ما ذكره الإمام الغوث هاهنا:

"...إنه كان في مصر رجل راسخ الأعضاء وخالص الإخلاص في حق الغوث الأعظم ﷺ، وجزم في قلبه سلوكه في سلسلته الشريفة... فعندما انتقل إلى العراق وجاء إلى زيارة قبره وأدى آداب الزيارة، فظهر الغوث من مرقده وأخذ بيده وأعطاه الإنابة والنسب لسلسلته هو وثلاثمائة رجل بشرف الإرشاد وصلوا إلى خالق العباد..." (ص ٣١).

ومع أن هناك مناقب تعمل على منح الغوث القدرة الفائقة، فإن مناجاته للرسول الكريم ﷺ، يجعله يستجيب له ويظهر له ما يطلب. فمن خلال طلبه لإمداد يد النبي له أثناء زيارته لمرقده، فإنه بعد أربعين يومًا تحقق له ذلك.

"...إذ ظهرت يده ﷺ فصافحها وقَبَّلَهَا ووضعها على رأسه ﷺ عنه..." (ص ٣٢).

ومع أن طلبه قد لبي مع النبي ﷺ؛ إذ قام بتقبيل يديه، فإن هناك من يقوم بتقبيل يديه ورجليه، ليس فقط على صعيد البشر وإنما أيضًا على مستوى الأسماك ولسان حاله يذكر في هذا الصدد ويقول:

"...إن أهالي بغداد لم يروا يومًا سيدنا الغوث الأعظم ففحصوا عنه فرأوه على ماء دجلة، ورأوا الأسماك تجيء إليه فوجًا فوجًا وتسلم عليه وتقبل يديه ورجليه..."

ويضاف إلى ما تقدم أنه نتيجة لموقعه المتميز بين الناس والأولياء والملائكة، فإنه يقود الناس والأولياء في الصلاة، فضلًا عن أن حملة العرش يقتدون به وبأفعاله؛ إذ كلما يقوم بفعل أو دعاء أو تكبير أو تسبيح كلما رددوا وفعلوا ما يفعل، بل إن الله يستجيب له في حالة دعائه... وهذا ما نستدل عليه من التالي:

.. "إنه كلما كُبر الغوث تكبيرات انتقالات الصلاة كُبر معه حملة العرش، وإذا سَبَّح سَبَّح معه ملائكة السماء، وإذا مَجَّد خرج من فمه نور أخضر إلى العلى، وبعد الصلاة يرفع يديه للدعاء وقال اللهم... لا تقبض روح مريد ومريدة لي إلا على توبة، والملائكة يؤمنون على دعائه... فجاء النداء من عالمه الطيب. أبشر فإني قد استجبت لك..." (ص ٣٥).

وإذا كان الله يستجيب لدعاء الغوث، فإنه أيضاً بسببه وبشفاعته للناس يغفر الله للناس وهو يذكرها هنا ويقول:

"... إن طاووس اليمن (أويسى القرني) طلب الغفران لأمته من الله والدعاء لأمته... وعون الله أن يغفر لجميع الأمة... فجاء الخطاب منه..." أن ارفع رأسك، فقد غفرت لنصف الأمة بشفاعتك وأغفر لنصفها الآخر بشفاعة محبوبي الغوث الأعظم..." (ص ٤٦).

ونضيف إلى المآثر الأخرى التي ذكرناها قبل قليل، واحدة أخرى ترتبط بفعل ذكر الاسم في تخليص الناس من الفسق والتلوث الأخلاقي والديني أو حمايتهم من أي شر. لقد قام الغوث القطب بتخليص امرأة من مريد أراد بها فعل الزنى، إنه حسب ذلك يقول :

"... إن امرأة حسناء صارت مريدة لحضرتة وكان يعيشها رجل فاسق قبل أن تنتسب إلى حضرة الغوث، فراحت لحاجة لها إلى غار جبل، فعلم الرجل الفاسق برواحها إلى الغار، فراح وراءها وأراد أن يلوث ذيل عصمتها. فنادت باسم حضرة الغوث، وقالت الغياث يا غوث أعظم الغياث يا غوث التقيين الغياث... ففي ذلك الوقت كان حضرة الغوث يتوضأ وكان في رجليه نعلان، أي القبقاب فنزعهما من رجليه ورماهما إلى طرف الغار، وقبل وصول الفاسق إلى مراده وصل النعلان إلى رأسه وصارا يضربان رأسه حتى مات... ثم أخذت المرأة النعلان المباركين وجاءت بهما إلى حضرة الغوث وأخبرته عن حالها وما جرى لها..." (ص ٤٧).

وإلى جانب مآثره السابقة، هناك أيضاً مناقب أخرى تتعلق بقدرته على هداية الإنسان إلى ما يفقد منه، إنه بمجرد ذكر اسم الغوث علانية أو سراً يستطيع الإنسان أن يصل إلى ما فقدته، وهو بصدد ذلك يحكي:

"... أن تاجراً انتظر خروج القافلة ليخرج معهم إلى التجارة، فلما خرجت القافلة حمل على ستة جمال سكرًا... ففي أثناء الطريق غابت الجمال مع أحماها فتحير وتفكر وكان مريدًا للغوث ومعتقدًا في حضرته، فنادى بأعلى صوته يا سيدي عبد القادر... فوجد جماله مع أحماها..." (ص ٤٨).

ومنه منقبة أخرى يمكن أن نضيفها إلى قدرات الولي، وهي التي ترتبط بقدرة الولي أو شفاعته في رد حقوق ضائعة أو الحصول على ولاية مسلوقة من أحد أتباعه، وعن ذلك يقص لنا الغوث الأكبر ما يلي:

"... إن رجلاً من الأولياء، في عهد الغوث سلبت ولايته. فراح إلى أكثر الأولياء ولاية يتم له... فقالوا جميعاً شفاعتنا منك غير مقبولة، رح إلى حضرة الغوث والتجىء إليه تنل ربتك، فراح إلى حضرته والتجىء إليه فدعا الغوث إلى الله في حقه، فجاءه النداء من الغيب أن أكبر الأولياء دعا له فما استجبت دعاءهم، فأنت لا تدع له، فلما سمع هذا النداء أخذ سجادته وتوجه إلى الصحراء، ففي خطوته الأولى هتف هاتف الغيب يا غوث أعظم هو ومثله ألف رجل عفوت عنهم لأجلك، وفي خطوته الثانية هتف هاتف الغيب أيضاً هو ومثله ألفان... وفي خطوته الثالثة... هو مثله ثلاثة آلاف رجل... وقد عفوت عنه ففرح الغوث وشكر الله تعالى..." (ص ٤٩)

وبجانب المناقب السابقة، هناك أخرى تتصل بخوارقه التي من خلالها يستطيع أن يتواجد في أكثر من مكان في وقت واحد، إنه لبي دعوة سبعين رجلاً دعوا الغوث إلى الإفطار معهم في رمضان في الوقت نفسه، برغم أنه لم يخرج من تكيته من تكيفه... وعن ذلك يشهد:

"... إن في يوم من رمضان دعاه سبعون رجلاً بغير علم أحدهم بدعوة الآخر... فأجاب كل واحد منهم وأفطر معهم في آن واحد... فخطر في قلب خادم من الخادمين، كيف وأن حضرة الغوث ما خرج من التكية..." (ص ٥٢)

وبالإضافة إلى ما تقدم يمكننا أيضاً أن نقدم منقبة أخرى ترتبط بإيصال الجماهير الفقيرة من الناس إلى الله، خاصة في تحول معادن الناس وأفئدتهم لمجرد النظر إليهم. وإضافة إلى ذلك، أنه تقابل مع النبي ﷺ على المنبر وفي ذلك يذكر:

"...إن الغوث كان جالساً على المنبر يقوم بالوعظ فنزل بسرعة إلى المرفأة الأخيرة، فوقف قائماً متواضعاً واضحاً يداً على يدٍ، وبعد ساعة رقي المنبر وجلس مكانه واشتغل بالوعظ. فسأله بعض الحضور عن هذه الكيفية فقال رأيت جدي ﷺ جاء وجلس على المنبر فتأدبت في حضرته... فلما قام وراح أمرني بجلوسي في مكاني وبوعظ الناس..."

وباستطاعة الغوث أيضاً أن يمنح المرأة التي لا تلد أولاداً؛ إذ يُغَيَّر ما كُتِب لها في اللوح المحفوظ. لقد استطاع الغوث أن يجعل امرأة لا تلد بعد أن كانت عاقراً، تنجب سبعة أطفال ذكور، ثم بعد ذهاب اعتقادها في الغوث يضيع ما تحصلت عليه بفضل دعائه لها. ولكن بعد أن عادت وأسلمت الاعتقاد في الغوث مرة أخرى أحيا إحياء أولادها. وهنا يذكر الكتاب ما يلي:

"...جاءت امرأة ذات يوم إلى حضرة الغوث التَّمَسَّت من حضرته الدعاء ليعطيها الله ولداً، فراقب وشاهد اللوح المحفوظ فلم ير لها ولداً... فسأل الله أن يعطيها ولدين فجاءه النداء من الله ليس لها ولد مكتوب... فأعطاهما الغوث تراباً علقتة في عنقها كالتعويذة فأكرمها الله بسبعة ذكور... ولكن بعد فساد اعتقادها في الغوث مات أولادها. ثم بعد أن جاءت إلى الغوث باكياً وقالت يا غوث أغثنني... رجعت إلى بيتها فوجدتهم أحياء..." (ص ٥٤)

ويبدو أن الغوث الأعظم يتحكم في مصائر الإنس، فإن الجن أيضاً يكون تحت طاعته إذ يكون هو شيخ الإنس والجن. وبمقتضى ذلك فإنهم لا يصيبون الإنسان بالأذى إلا بإذنه، بل هم سيظلون تحت طاعة خلفائه ومريديه. وعن ذلك يدفع بالتالي:

"...إنه بعد سيدنا سليمان كانت الحية والشياطين مسطرة على الخلائق فتفكر يوماً أن الناس في عهدي يتضررون من الحية والشياطين بتسليطهم على العباد وإذيانهم... فكيف يكون حال الخلائق بعدى فهتف به هاتف الغيب أني اختتم النبوة في آخر الزمان مجيبى محمد صلى الله عليه وسلم، ويجيء رجل من نسله وسلالته مسمى بالسيد عبد القادر تكون الحية والشياطين تحت حكمه وطاعته وفي حبه... ويرجعون من مخافته، فإنه شيخ الإنس والحية والملائكة وهم الآن في طاعة خلفائه ومريديه..." (ص ٥٥-٥٦)

وفى تعيين رتبة المريدين للمقطب الغوث، فإن الكتاب الراهن يوضح وفقاً لطبيعة هذه المتنقلة، أن مريد الغوث الأعظم يفوقون في مكاناتهم أي مكانات أخرى، وأن مجرد ذكر اسم الغوث أو التوسل باسمه من قبلهم يجعل أعداء المريدين يرتعدون، ويصابون بالعمى بل وتيسر سير أعمالهم. وعن ذلك نكشف:

"... إن من خاف قاطع الطريق، فيأخذ من الأرض تراباً أسود ويذكر

عليه اسم الغوث وينفخ على التراب، ويرمى ذلك التراب إلى طرفهم... أو في

أعين الأعداء فيعمى الله أبصارهم ويقهرهم... ومن تخير في أمر وتوسل إلى

الغوث يبذل الله عسره باليسر ويخلص من العجز ويناله فرح وسرور..."

ثانياً : في تحليل الخطاب

تعكس كل فترة تاريخية نوعاً معيناً من الخطاب والمعرفة التي تميزها، إذ من خلال نسقها الاركولوجي يتم تأليف كل قواعد البنية التي تحدد شروط وجوده، وباعتبار أن هذا النسق يمثل الوحدة التحليلية الأولى التي من خلال ولادته يمكن النظر إلى العالم، فإن المجال الذي يلعب فيه الخطاب ومن ثم المجاز والتشبيه دوراً جوهرياً، يتضح من خلال القيمة التي يحملها، فضلاً عن أن المعرفة العميقة تظل أساساً محورياً في الخطاب، وهو ما يجعله مدركاً لذاته ويكشف عن وجود معاني جديدة، وهو ما يتضح من خلال العلاقة اللسانية والوجود، اللذان يكشفان عن الوحدة بين المعرفة والوجود، ومن ثم يجعل اللسان هو المجال المعرفي والوجودي الذي يسمح للفكر بالتجلي. إن ما يسمى باللسان الأنطولوجي - الوجودي، الذي فيه ترتبط ممارسة الفاعلية المعرفية للسان بالمجال الذي يظهر به، يجعلنا أمام نوع من اللسان التواصل أو الاجتماعي الذي يعبر عن فاعلية الخيال سواء لدى المتكلم (المخاطب) أو السامع (المتلقى)، والذي من خلاله يلعب الفهم دوراً محورياً في عدم إخراج الكلام إلا مع إحداث التخيل ذاته، فضلاً عن جعل الوجود الحسي خيالياً منقولاً من خيال مدفوع إلى خيال مأزوم، وهو ما يركز بالأساس على التأويل الخاص والإبداع لإظهار ما ليس فيه أو ما هو غائب^(١).

إنه حسب ذلك فالخطاب الذي عرضنا له يعد شكلاً من أشكال التعبير عن تجارب عرفانية ووجدانية له توجهات إيديولوجية ومضامين فلسفية، فضلاً عن كونه

(١) محمد الامراني، اللسان والفاعلية من خلال التجربة الصوفية الإسلامية مجلة الطريقة البوحيستية، العدد ٨، في:

<http://www.boudchichia.net/6-8htm>

يعبر عن وجود تناقض جوهري لحقيقة المقدّس، وبالتالي يغير ما هو مالوف في الدين، ويعطل العملية التواصلية. إن البناء الرمزي للغة الخطاب تشكل حائط صد بين القارئ وبين النص، وهو ما يفرز نوعاً من التشوش للرؤية المعرفية التي تركز وحسب على الضمني أو الباطني، وتجعل التخيل امراً قائماً.

وباعتبار أن تحليل الخطاب لا يتعدى الخروج عن العلاقة القائمة بين النص والسياق، فإن تيمات أساسية في الخطاب الراهن تساهم في إحداث خلخلة في السياق الموجود لعلاقة الإنسان بالله، وهو ما يجعل الخطاب وسيلة للتفاعل مع الملأ الأعلى أو المقدّس من خلال ردود أفعال جوانبية تعطل دلالات التفاعل الحقيقي بين النص والمتلقي. إن الإحساس بالعبرة في إطار الخطاب الراهن، يجعل مثل هذا الحكي نوعاً من الحكي الميثي أو الرؤى الأسطورية التي تتجاوز الواقع لكي تندمج فيه الخيالات^(٧). والمتابع أيضاً للخطابات التي تصدرت لقداسة الأولياء، يجد إنها تحمل غلوا في الوصف، أو قل إنها تمنّع عن وجود ضوابط لها، فهناك من يضع للولي القدرة على علم الغيب وعلم حضور وإحاطة وعيان، أو

".. الإحياء أو المميت..". "أنا أحيي وأميت وأخلق وأرزق..."

أو أن هؤلاء الأولياء مع الله أحوالا ومقامات لا يسمعها ملك مقرب ولا نبي مرسل، أو أن يقول الولي عن ذاته

".. إنه هو الذي خلق السموات والأرض والبروج، وخلق ما فيهما وما بينهما وما تحتها..."

أو أنه يعلم من يوت ولا يوت الا باختياره، وأنه يعلم كل اللغات ويتكلم بها، وأن الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم وسلامه، استجيب لهم عندما توسلوا واستشفوا بهم، لذا فإنهم أفضل من الأنبياء، وإنهم معصومون مطهرون من كل دنس، وإنهم لا يذنبون ولا يعصون.^(٨)

(٧) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار التنوير ط ١، بيروت ١٩٨٣

(٨) رواد العسوسى، حبه بركة: الأولياء بين القداسة والإزدراء، الوطن (جريدة) الكويت، الأربعاء ٢٠٠٥/٧/٦. وهناك من يرى عكس ذلك إذ يقولون بأنضلية الأنبياء على الأولياء راجع في ذلك: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الخامسة / بيروت، ١٩٩٦، ص ٣٤٨-٣٥٢.

إن المتابع أيضاً للخطاب الذي عرضنا له، يستطيع أن يستدل على أن المعرفة المرتبطة بالأولياء وصفاتهم، ما هي الا معرفة غير مباشرة تحتاج إلى براهين، إذ تتجاوز العقل والحواس، وهو ما يجعل للولي قدرة فائقة في التحكم في العالم وبقائه، وهو الذي دفع "ابن عجيبة" أن يذهب إلى أن تجلى الله على أوليائه بكبريائه وقدرته وعلمه المحيط، يجعل الولي متماهيا مع الله في كل صفاته وقوته وأفعاله وعلمه الذي وسع كل شيء.

إنه حسب ذلك فالولي بما يتمتع به من صفات وقدرات، فهو يتحكم في الأمور برمتها، ومن ثم يجعل أفكارهم ورؤاهم تتأسس على قاعدة الخيال والأسطورة، تلك التي تلعب فيها الدلالات والرمز دوراً محورياً في تجسيد الأحلام الجمعية، وتفعيل الكرامات في إبراء العلل والأسقام، وإشباع الاحتياجات الغريزية التي تنتج عن تفاقم الأحوال الاقتصادية والاجتماعية.

وإن كان للولي قدرة فائقة على حسب ما أوضحنا قبل قليل، فإننا نكون بصدد نوع من الكرامة تتجسد في الأمور الحسية والمعنوية، مثل الكلام على الخاطر بالمغيبات الماضية والكائنة الآتية، والأخذ من الكون، والمشي على الماء، واختراق الهواء وطى الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإجابة الدعاء في الحال ناهيك عن التسلح باللاهام.

إننا حسب ذلك كله فإننا أمام خلص المؤمنين الجدد الذين يقومون بتدبير شؤون الكون، في إطار ما يسمى بالديوان الذي يتم الاجتماع اليومي بغار حراء، ويحضره جميع الأولياء الأحياء والأموات من مشارق الأرض ومغاربها وهو على حسب ما يذكر التستري:

"... مامن ولي لله صحت ولايته الا ويحضر إلى مكة في كل ليلة جمعة ولا

يتأخر عن ذلك..."

وحرى بنا أن نشير إلى أن الديوان الذي أشرنا إليه (توّاً) يتحكم في العوالم السفلية والعلوية، ويتكون من سبع دوائر متحدة المركز، لكل دائرة فيها صفاً، وأصغر الدوائر فيها تسمى قطراً، ويكون وصفها كالتالي:

يجلس القطب الغوث في صدر الصف الأول، ويجلس الأربعة الأقطاب عن يمينه، وهؤلاء جميعاً يتبعون المذهب المالكي، وعن يسار هذا القطب يجلس ثلاثة أقطاب أخرى يمثلون بقية المذاهب الأخرى. وفي مواجهة الغوث يكون هناك وكيل من المالكية، ولا يتكلم الا مع الغوث وينوب عنه في كل شيء. ويتبع كل قطب من الأقطاب السبع مجموعة

أخرى يخضعون لإرادتهم، ويكون اجتماع هؤلاء جميعا في الثلث الأخير من اليوم، واللغة التي تسود هناك هي السريانية، الا في حالة حضور الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ تكون العربية هي السائدة. ومع أن هذا هو وضع الاجتماع اليومي، فإن هناك اجتماعا سنوياً يحضره جميع الأنبياء مثل إبراهيم وموسى عليهما السلام، ويكون موعده في ليلة القدر ويحضره الملائكة المقربين وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه المقربين والخلفاء. وعلى الرغم من أن الغوث يتحكم في العالم، فإن الأقطاب الأربعة يسكنون بالأركان الأربعة للعالم، وهم يؤثرون بأمر الغوث. كما يوجد أيضاً ما يسمى بالإبدال السبعة الذي يتحكمون في القارات السبع، ثم نجد ما يطلق عليهم بالنجباء الذين يقبضون على أمور المدن.

وحيث إن ما سبق يثل الطرح الفلكي الجغرافي لنمط الولاية، وهو ما يوضح سيطرة الولي على مركز محدد من جغرافية الأرض، فإنه يعكس أيضاً مرتبة كل ولي ومنزلته ومكانته ووظيفته، تلك التي لا تنفصل عن موقعه في الكون، ذلك هو عين ما أشار إليه أيضاً (ابن عربي) في تلمسه لمنازل الأولياء، فإنه بالأحرى يستند إلى ما أشار إليه (السيوطي) عن (أبي هريرة) الذي أشار إلى سبعة يحفظ الله بهم سكان الأرض، هم ما يطلقون عليهم في أدبيات التصوف "بديوان الأولياء" الذي يضم القوى الفاعلة في الكون.

والواقع أن تصوير "ابن عربي" لطبيعة القوى الفاعلة للكون، جعله يقرر تصويره أيضاً لجغرافية العالم الروحي، تلك التي تتوزع بين الأنبياء الأربعة: إدريس عليه السلام وهو القطب، وإمامان هما عيسى والياس عليهما السلام، والوحد الرابع هو "الخضر" عليه السلام، وهؤلاء جميعا هم ما يطلق عليهم بالأوتاد الأربعة الذين يشبهون الجبال للأرض، إذ يسكن الجبل الأرض فلا متمد، فإن الله بهؤلاء الأربعة يحفظ الجهات الأربع: الشرق والغرب والجنوب والشمال.

وبجانب هؤلاء الأوتاد، هناك ما يسمى بالإبدال الذين هم سبعة يحفظ بهم الله الأقاليم السبعة، أي الأقاليم المناخية السبعة، وكل بدل منها على قدم نبي من الأنبياء، الأول يكون على قدم إبراهيم، والثاني على قدم موسى، والثالث على قدم هارون، والرابع على قدم إدريس، والخامس على قدم يوسف، والسادس على قدم عيسى، والسابع على قدم آدم عليهم جميعا السلام وفي هذا السياق ينوب عن الأوتاد الأربعة ولي.

ويأتي بعد القسمة السابقة ما يسمى بالنقباء، وهم إثنا عشر نقيباً في كل زمان، وهم يأتون على عدد أبراج الفلك، إذ يكون كل نقيب خاص ببرج محدد، وبعد ذلك يأتي النجباء وهم ثمانية، ثم يأتي ما يسمى بالخواريين وهو واحد في كل زمان، ثم ما يطلق عليهم بالرجعيين وهم أربعون شخصاً في كل زمان.

إن المتابع لطبيعة الأولياء يجدهم بالرغم من قيامهم بمهمة إنسانية عبر نموذج إنساني، فإنه يعي بسهولة إنهم يحذون حذو الآلهة والأبطال والأجداد الأسطوريين. أي أن الإنسان المتدين يريد أن يخلع على ذاته غير طبيعته الإنسانية البسيطة، فباعتباره غير معطى، فهو يصنع ذاته ويخلع على نفسه قرباً من النموذج الإلهي، ذلك الذي يجعلنا نرى أن الإنسان الدنيوي مثل بإعجازات النبوة وواع بالتاريخ المقدس. إنه على المستوى البشري، ينعكس لنفسه الأساطير عبر غير البشري، لكي تكتمل ذاته ويصبح فوق إنساني. إنه بذاته فهو على الدوام يمثل الإنسان الكلى الذي يعمل على استعادة الزمن المقدس الذي قام فيه الله بكل شيء، أو قل إنه من خلال خيالاته وضلالاته حاول الخروج عن هذا الزمن ليعبر عن ذاته، أو عن زمن البشر في إطار الخوارق.

وباعتبار أن النص الحالي يمثل مرجعية خاصة تتصل بنقاب الأولياء، فإنه في الوقت عينه يعد قائمة للتوجه إلى الواقع من خلال لحظة تاريخية محددة، إذ من خلال مكان وطبيعة المجتمع وسماته وظروف تحولاته يظل حركة في ربط القيم بهيكل دائرتها الإلهي. ولما كان الحاضر هو آنية الحضور، والله هو الكلية الزمنية التي تصل الحاضر بالماضي بالمستقبل، فإن الحضور الإيجابي هو الحاضر الذي يحفظ ثروة الماضي في خزانة المستقبل، ويسعى إلى التثام الماضي مع المستقبل بالاندفاع نحو الحاضر. إنه خلال الماضي يتم تثبيت المعاني بدلالة الفعل والعمل، وهو ما تم فعله في ضوء الخطاب الراهن أن ينفي المقدس بالدنيوي من خلال العقل، وكسره لنموذج التبعية، ومجاوزة العوامل التي تفرض العبودية، وامتلاك الفعل للتصدي لمحاولات هدم إنتاج القوة، وتوظيف الإمكانات الروحية في الفضاء المعرفي الذي يمثل وجوداً للنص. إن انفتاح النص على الوجود يجعل معاني النص تتدلى من الشعور والخيال وليس من الوجود ذاته، وهو ما يجعلنا بصدد محاكاة إنسانية ورمزية تشبه إلى حد كبير خروج الإنسان من الجنة. إن الانعكاس الذاتي لتجسيد الذات الإلهية، يجعل المخزون المعرفي لها هنا ذا تكوين مغل، بينما النص يتمتع بفعالية وحرية، وبالتالي يتناقض مع الحقائق النهائية. أي أن النص في وجوده الموضوعي ليس وجوداً محايداً، وهو ما يجعل الجدل يحق بشفراته. إن ذلك كله

يجعلنا وحسب أمام تحديات ذاتية تكشف أعماق وجود الذات الإنسانية، التي تفضح رغباتها وطموحاتها، التي من خلال استبطان الواقع حاولت أن تتجاوز واقعها، لكي تحل دنيويتها محل القدسي وتصل إلى أبعد الحدود التي صاغتها لنفسها.

وإذا كان النص يحيل المقدس على الدنيوي، فإننا أيضاً نكون في سياق تأييد لفكرة الكل في واحد، تلك التي تعنى إئتلاف المختلف، وهي الفكرة المحورية الثانية في وعي الإنسان. أو قل أن النص هنا يسعى ويجاهد إلى التأسيس الإلهي في الذات الإنسانية أو بعبارة أخرى، أنه يدعى التشبه بالإلهي أو تاليه الإنساني عن طريق نوع من الاتحاد. والواقع أن محاولة التماهي هذه ليست جديدة علينا، إذ قدم التاريخ صورة لها منذ قديم العصور مع كتاب الموتى، وعبادة الاله والإمبراطور بوصفهما واحداً من الآلهة إلى سفر الطوفان السومري والبابلي والهنود الحمر وسفر التكوين، ووصولاً إلى الأدب الصوفي، ذلك الذي يفصح عن فكرة التناص التي تتماذج مع المعاني القائمة في الإدراك وتجميع كل الأفكار المحورية في نص كلى جامع. إن النص هنا يتجاذب مع تاريخ العقل والوجدان، ليتعدى الآنية المباشرة لمادة الواقع القريب وتخطى عتبة الملموس لعقلنة الرمز والخيال للتأكيد على جدلية الوعي واللاوعي الإنساني، الذي يكشف عن حضور الشيء ونقيضه، أو المطلق والنهائي مع الدنيوي أو الإنساني.

إنه في إطار كل ما تقدم، فإننا يمكن أن نخلص من خطاب الأولياء ومناقبهم إلى ما يلي:

- ١- إن الخطاب الحالي يقوم بإحلال ذات صاحبه محل الله؛ إذ يرد إليه كل ما يقع في العالم، وفي هذا الإحلال يتم تلقائياً نفي الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية ومصادرة أية معرفة لا سند لها من خطابهم الخيالي أو الميثي.
- ٢- إن الخطاب الغوثي يرد كل الظواهر (الطبيعية والاجتماعية) إلى علة واحدة، ذلك الذي من شأنه أن يعود إلى الحاكمية الإنسانية بوصفها مقابلاً لحاكمية (الله) وهو ما يكون أحد المنطلقات الأساسية في خطاب الأولياء ليساهم في الهجوم على النص الديني المقدس. بخلاف نظرة النص المقدس الذي يرى أن الله هو خالق الخلق ومالك الملك وبيده الأمر والخلق والمحيط بكل شيء، والمحصل لكل أمر، وعلام الغيوبات.
- ٣- إن الخطاب الراهن يسعى إلى التوحيد بين الفكر والدين ويرد الخطاب إلى مبدأ واحد، ألا وهو المنهج المعرفي الإنتقائي الذي لا يرضى إلا أن يكون الإنسان هو

الغاية وهو الهدف وهو النهاية في هذا الكون، ناهيك عن امتلاكه للحقيقة والمعرفة، وبالتالي لا يقبل الخلاف في الرأي وطبيعي أن التوحيد بين النكر والدين يقود إلى التوحيد بين الإنساني والإلهي، ويخلع القداسة على الإنساني والزمني، ولا يهدد البعد التاريخي؛ إذ لا يفصل النص عن زمانه، بل يسعى بطريقة غير مباشرة إلى استمراره، وهو ما يقصده بوصوله إلى الصفات الإلهية.

٤- إن استناد الخطاب إلى نصوص قديمة وأساطير وحكى تتمتع بصفات القداسة، وتساهم في تعميق اغتراب الإنسان، ناهيك عن تأسيس النصوص الدينية البشرية، وتحويل النص الديني من كونه نصاً إلهياً، إلى نص إنساني، ويسبي الفهم فيه مرتبطاً بالتسليم والإذعان دون مناقشة.

٥- وإذا كان النص الديني يرتبط بني أو مرسل، فإن النص الحالي لا يرتبط بذلك؛ إذ يفوق الولي النبي وحتى من خلق النبي. إن جعل الدلالة من داخل البنية اللغوية للنص، يفيد في إزاحة المقدس لكي يتربع الدنيوي بدلا منه.

٦- باعتبار أن النصوص أبنية لغوية فإن اللغة لا تتخاصم مع دلالتها وهو ما يرتبط بتوضيح علاقة الإنسان بالله. إنه في إطار الثقافة السائدة للأولياء، فدلالة المفهوم أو المصطلح تعبر عن طريقة لفهم وتأويل النص، وهو ما يجعل خطاب الأولياء يستند إلى التأويل المجازي للنصوص برغم تركيزهم في الوقت نفسه على العبودية.

وفي ختام هذا الفصل، وفي ضوء ما طرحه الخطاب الراهن وعلى حسب جاكسون- فإن نظام الكلام يوضح أن اللغة أداة فعالة في صياغة الفكر، وهو ما يجعلنا بصدد نوع من نظام الخطاب الأبوي الذي يستند على التلقين والامتثال والطاعة والإذعان والاستظهار وتقديس الماضي وتقديس النص، ذلك الذي يلعب فيه الأولياء بطولة فردية ليمارسوا سيادتهم الميثية واستقلالهم الطقسي.

وبعيداً عن ذلك، فإن نظام الكلام ها هنا يكون إنتاجاً ملفوظاً، ويفتح الأبواب أمام غير المباح، ليكون طريقاً مفتوحاً للروح، الذي يكون ممنوعاً أبوياً وسمائياً وأرضياً. إن الطبيعة العقائدية بأن للغة ذات الطابع الديني والأبوي الصارم، يجعل التفكير بذاتها -أي قدرتها على فرض أنماطها وبنائها على كل الصياغات اللغوية- هي اللغة الجاهزة

التي يتحول بها الأسطوري إلى إيديولوجي، ويعتمد على البذخ البلاغي الذي من خلاله يتحول المجاز إلى نموذج ذهني وممارسة اجتماعية وثقافية^(٢).

وطبيعي أن هذا النموذج يستند إلى عملية اتصالية لا تبدأ كما هي الحال في النموذج القدسي من أعلى إلى أسفل، وإنما من أسفل إلى أسفل؛ إذ يستبدل الأسفل بالأعلى ليكون نموذجاً أبوياً سلطوياً تتوه فيه الماورائيات وراء النموذج المؤمنس ليكون هو كل شيء، أو هو إله صغير يمشي على الأرض ويأكل من فئات الأرض وكلماته نافذة، ويخضع له كل شيء.

(٢) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية خلف المجتمع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٤٦

الفصل الخامس
نظور أحوال القَدَّاسَة
في مصر

مقدمة

ارتبط الإنسان بالدين منذ أن وجدَ على سطح الأرض؛ إذ اقتحم وسيطر على جميع مناشطه، وبات عنصراً مؤثراً في العلاقات السياسية الاجتماعية الثقافية. أو بمعنى آخر سيطر الدين على حياة ونشاط الإنسان القديم، وشكّل قوة تأثير واسعة، تظهرت بقوة في تفسير ما هو محيط به، ذلك الذي جاء ممزوجاً بالرغبة أو الرهبة أو المنفعة أو الخيال، وهو ما جعله يسعى إلى استرضاء الآلهة والمعبودات عن طريق القرابين. لقد كان الدين في مصر من كل جهة، وفوق وأسفل كل شيء، وفي كل مرحلة من مراحلها يشكل طبيعة الذات وتصرفاتها، ذلك ما نراه جلياً بدءاً من الطوطمية إلى اللاهوت إلى الأدب إلى نظام الحكم، وهو ما يجعلنا نصدّق على أن الدنو من فكر العالم المصري القديم، يفرض ضرورة الاطلاع على المعتقدات الدينية والفلسفات الإلهية التي هيكلت كيان ووجدان المصري القديم، بدءاً من الملك الفرعوني حتى راعي أو زارع أرضه.

فإذا كانت مصر الجغرافية هي هبة النيل، فمصر التاريخية هي هبة الدين الذي شكل مكوناته المتعددة العقيدة التي توضح عنها معابد الفراعنة وكنائس المسيحيين ومساجد المسلمين، وهو ما طبع على الشخصية المصرية و صاغ علاقتها بالإله، وسطرها الجلود الرقيقة والأنجيل والقرآن. إنه حسب هذا التصور فإن الدين كان يمثل منذ الفراعنة دافعاً قوياً إلى التفوق والإبداع، تجسد في البحث عن الخلود بعد الموت، ونسج طبيعة العراك التاريخي بين الرومان والمسيحيين الشرقيين، ومنح مصر الهوية العربية الإسلامية، ناهيك عن دمج الشخصية المصرية في العصر الحديث بالطابع الديني. ولما كانت الشخصية المصرية متديّنة الطابع، فإن الدين يمثل الرافد الرئيس للثقافة السياسية والاجتماعية، وساهم في نشر بعض القيم السلبية والأسطورية والخنوع الذي يطبع على الدوام ملامح المجتمع الميديروليكي (النهري) أو منط الاستبداد الشرقي (النمط الأسيوي للإنتاج)، الذي يسم علاقة المصريين بحكامهم وأهتهم التي تسطر دون وراء ظاهرة "السيد المطاع والعبد المطيع" ^(١).

وطبيعي أن سيطرة الدين على الشخصية المصرية وطبعها بطابع محدد، ساهم في وجود أنماط معينة من التدين، تظهر فيما يلي ^(٢):

أولاً: إن الدين يتشعب إلى مجموعة من العناصر (الاعتقادية والأخلاقية والتفاعلات) وهي التي تتباين من فرد إلى آخر.

ثانياً: إن التدين كما يلعب من الناحية الشعورية دوراً مهماً، فإنه لا يمكن أن نغفل العامل اللاشعوري عنه.

ثالثاً: تتعدد مستويات التدين بتعدد الخبرات اليومية وطبيعة الوجود المعاش.

وإذا كانت المظاهر السابقة هي التي تُهيكل أنماط التدين، فإننا نجد أنها تتوزع بين ثمانية أنواع رئيسية هي: التدين المعرفي وهو الذي يتمثل في معرفة أحكام الدين وحسب، ثم التيار العاطفي المرتبط بالعواطف الخارقة نحو الدين، ثم التدين السلوكي الذي يرتبط بالطقوس وأداء العبادات، والدين المصلحي الذي من خلاله يتم استغلال الدين لتحقيق مآرب خاصة، والدين التفاعلي الذي يبحث عن إشباع الاحتياجات دون حساب لما يقع بين الحلال أو الحرام، والدين العصبي وهو الذي يقترن على الدوام بالخوف أو الشعور بالذنب والدفاع ضد القهر والإحباط والهروب من مواجهة الواقع القائم، والتدين المرضي الذي يصاحب عمليات التخفيف من حدة التدهور والدفاع عن الذات، والتدين الصوفي وهو الذي يرتبط بالدخول في إحدى الطرائق التي دائماً ما تنشد التقشف والزهد والبعد عن ملذات الحياة اليومية، والتشديد على الحركات والطقوس فحسب، وهذا ما سوف نحاول الكشف عنه في تناولنا لديناميات الدين في المجتمع المصري وتأثيره على طبيعة التدين والشخصية المصرية.

أولاً: الدين في النكوب الاجتماعي المصري

تخلى دراسة الظاهرة الدينية بكونها متعاطمة بين مختلف الفضاءات المعرفية، نظراً لاتساعها بروابط فكرية مع النظريات والفلسفات والتصورات الميثولوجية، ناهيك عن ارتباطها بدراسة المعتقدات والطقوس الدينية. إن خضوع الدين للدراسة والبحث فرضته طبيعة الظاهرة الدينية ومواقف الإنسان منها، فضلاً عن ارتباطه بالجانب المقدس الذي يُغلف بسياج من المحرمات.

وبشكل عام، شكلت الحياة الدينية في مصر ملمحاً مهماً انعكس بشكل قوي على كل مفردات الحياة الاجتماعية، ذلك ما أشارت إليه كل الأدبيات والدراسات والبحوث السابقة. فعلماء الآثار أفادوا بأن نظام الملكية يرتبط بشكل وثيق بحقوق الآلهة، وهو ما يعني أن ملكية الدولة العامة لقوى الإنتاج لم تنفصل عن الملكية المقدسة

ثم هذا فيها حظر الملكية على الأفراد. وتحكي الوثائق التاريخية أيضاً، أن ذلك هو ما عززته المراسيم التي منحت المعابد والأراضي إما للفرعون الإله أو للكهنة أو حاشية الملك والبيروقراطية، من أجل إقامة الشعائر الخاصة المستمدة من حكم الآلهة^(٣).

وإذا كنا هنا نهتم بدراسة الظاهرة الدينية تاريخياً، في المجتمع المصري، فإنه ينبغي لنا ألا نبعد عن عالم الخيال المصري الذي حاول أن يكيّف ديانته من خلال تعدد الآلهة، التي كانت تظهر كأساطير تولد ثم تموت. فمفهوم الآلهة يأتي في إطار التاريخ كصورة و امرأة لتصور المصريين الذين عبدوا آلهتهم دون طائل. وفي ثانياً قيامهم بتعبد لا نهاية له، قامت الآلهة بهجرة الأرض لكي تعود مرة أخرى إلى السماء؛ إذ لم يبق للمصري إلا عبادة الأساطير.

إنه في إطار الثقافة المصرية تأتي صورة الآلهة من الخيال لتجسيد القوة المنتشرة في العالم؛ إذ تأتي على هيئة أشخاص صورهم الآلهة، وهذا هو عين ما ذكره (بتاح) في وثيقة (منف) الدينية؛ إذ يقول:

"... لقد خلق الآلهة وأنشأ المدن وأشرف على قرابينها، كما نظم معابدها وقدم أجسامهم المرئية طبقاً لرغبتها... وهكذا سكنت الآلهة في أجسامها المرئية وفي كل نوع من أنواع النباتات وكل أنواع الحجارة، وفي كل نوع من الأنواع الطينية، وفي كل شيء نبت على سطح الأرض، يمكن بواسطتها أن تتجسد الآلهة..."^(٤).

ولئن كان البشر قد اخترعوا الآلهة، فالعكس ليس صحيحاً أيضاً؛ إذ أن البناء الخيالي الذي وضعوه لفهم وتفسير الكون، يأتي من خلال فهمهم بأن إله الخلق هو الذي خلقهم وصوّرهم جميعاً. إنه حسب هذا الفهم فقد صور البشر آلهتهم بصورة مجازية؛ إذ باتت التماثيل أيضاً صوراً لها. إنه على هدى هذه الطريقة، فإن الفرعون الذي تسلم الوظيفة الملكية، كان يتصرف باعتباره بشراً، أو أنه ابن الآلهة والصورة الحية لهم، فضلاً عن أنه أداة للعبادة المملوءة بالمجازات^(٥).

وحيث إن التاريخ الاجتماعي المصري قد عرف المجاز الذي خلق التعدد في الآلهة، فإنه أيضاً عرف مظاهر متعددة عبّرت عنها الصور الرمزية التي اتخذت من الحيوانات والطبيعة رمزاً لها. لقد اخترع المصريون صوراً للإنسان على هيئة الحيوان أو أجزاء من أجسادها، وهو ما تعاكس مع الديانة الرومانية التي جاءت بالإنسان في صورة

الآله. وإذا كانت الديانة المصرية قد قاهت مع ما عرفه الهنود، فإن ذلك تفرضه الطبيعة والبيئة التي عاشوا فيها.

ولما كانت صور الآلهة المتعددة التي عرفها التاريخ المصري، تعد علاقات بارزة تجلّى بها الإله للبشر، فإنه يجدر أن نشير إلى أن الحيوان لم يُعتبر إلهاً، وإنما هو انعكاس مجرد كان يحدث، لأن الجوهر الإلهي قد تجلّى أو تجسّد فيه وحسب، ذلك ما جعلهم فيما بعد يصورون الآلهة في الأرض على هيئة مائيل مختلفة في المعابد، أو على هيئة حيوانات مقدّسة تلقي بدائل على طبيعة الإلهي وفق ما ينسج حوله من أساطير.

ولا يفوتنا الإشارة هنا أنه في مواجهة الآلهة التي عرفها المصريون، فهناك ما يسمى بالتقوى الشخصية التي من خلالها استطاع الإنسان أن يشكل علاقته مع الإله بعيداً عن المعابد الرسمية، وهي التي نطلق عليها الآن بالشعبية. لقد عرف المصري القديم ما يسمى بالتقوى أو الورع الشخصي الذي من خلاله تمّ توشيح العلاقة بين الإنسان الفرد والإله^(١).

وبعيد أن أية ديانة ترتبط بأسس عامة للعقيدة والعبادة، بمعنى أنها تقيم مجموعة من المعتقدات التي ترتبط ببعضها البعض مع فكرة الإله، فإنه في الديانة المصرية القديمة كان الاعتقاد لا يشكل الأساسي بالنسبة لها؛ إذ كانت العبادة هي التي تهيكل وجودها، وهو ما نراه جلياً حسب البيئات المحلية الداخلية، التي دفعت إلى وجود أنماط تنقسم بالتناقض. إنه وفق ذلك، فإن العقيدة هنا تأتي بمثابة تفسيرات خاصة تتباين بتباين الأماكن والأوساط والشخصيات، بل وتخضع لتنظيم الحاكم الإله الذي يمايز بين ما هو عملي وما هو كوني، أو أنصاف الآلهة الذين عرفتهم هذه الفترة^(٢).

وفي إطار القسمة السابقة، فعلى صعيد الآلهة المحليين، فإننا نجدتها تضم ما يلي:

١- آمون: هو إله طبيعة عاصمة الدولة من الأسر (١١-٢١)، وكان اسمه يشير إلى مفهوم الخفي؛ إذ كان إلهاً لمعبّد صغير في (أرمنت) قبل الأسرة الحادية عشر، ثم بعد أن تمّ تأسيس (طيبه)، أصبح (معبّد آمون) معبداً رسمياً للدولة؛ إذ أخذ محل (منثو) ليمثل المعبودات.

٢- إيزيس: وهي تشير إلى مفهوم الكرسي (ايسست) أي إله السماء والتي كان مكانها (الدلتا)، وهي زوجة (أوزوريس) وأم (حوريس).

٣- أوزيريس: وهو إله شعبي في (الدلتا)، ويشير إلى إله الآخرة، وهو يأتي على هيئة رجل ملفوف في رداء جنازي.

٤- حوريس: إله (دمنهو) الذي كان في هيئة رجل أو طفل على رأسه قرص الشمس، وهو يشير إلى أنه حامي الدولة المصرية.

٥- خنسو: وهو إله محلي للقمر، وكان يعتقد في (طيبه)، وكان يمثل الابن للإله في ثالوث طيبه.

٦- خنمو: يعد إلهًا محليًا بـ (الوجه القبلي) وهو خاص بـ (منطقة إسنا).

٧- شاو: ويعتبر إلهًا محليًا بمنطقة (ميت غمر)، وكان على شكل أسد ويلعب دورًا هامًا في نظرية الخليقة التي تم وضعها في (عين شمس)^(٨).

وبالنظر إلى الآلهة الكونية التي عرفتتها مصر القديمة، والتي تساوت في وجودها مع المعبودات المحلية التي عرفها المصريون داخليًا، ولكن لم يكن لها عبادة بالمعنى الحقيقي، فهي:

١- رع: ويشير إلى الشمس، وهو إله يسبح مع أتباعه في السماء على سفينتين، إحداها بالنهار والأخرى بالمساء، وكان يشاع أنه يهوي في المساء في آلهة السماء ويعبر من بطنها في الليل ليولد منه في الصباح شمسًا جديدة، وكان يصور على هيئة فرعون تخرج منه ابنته (ماعت) التي تمثل العدل.

٢- نوت: وهي على هيئة إمراه عملاقة الجسم، وتتسم (Nout) بالتقديس الذي يشير إلى الأرض وهي من آلهة السماء.

٣- غب Gheb: وهو إله الأرض زوج (نوت).

شو Shou وهو الذي جاء من أجل دب الفرقة بين: (نوت) و (غب) لتحمل (نوت) في الهواء الذي يمثل الفضاء الجاف الواقع بين السماء والأرض^(٩).

أما بالنسبة إلى أنصاف الآلهة أو الأرواح، أو قل الآلهة التي تدنو من الحياة اليومية أو الشعب، أو من الذين لم يسمح لهم بإقامة معابد لهم، بل كانوا وحسب الأرواح المتعلقة مثل (هابي Hapi) أي النيل، أو (سختت Sekhet) أي الأرض الزراعية، و (نيري) أي إله الحبوب، و (رنوت Rennout) أي آلهة الحصاد. وبجانب هؤلاء هناك أيضًا ما يسمى بآلهة الخصوبة والولادة مثل: (حكت Hekat)، و (سختت) المسئولة عن الوضع، و (حتحور) التي لها القدرة على تحديد المولود، و (تاروت) التي تحمي النساء

الحوامل من الأرواح الشريرة. ويمكننا أن نضيف أيضاً أن الديانة المصرية القديمة عرفت أيضاً ما يسمى بالآلهة الغُرباء التي كانت لها عبادات شعبية، ولكنها كانت بعيدة عن الديانة الرسمية ولعل أهمها (بيل Bael)، و(رشف Recheph)، و(قدشن Gedach)، و(عشرت Ashrte)، و(عنت Anat)^(١٠).

لا ريب إذن حسب القسمة السابقة أن المعبودات تشكل الأساس في تكوين الديانة المصرية القديمة، ومن ثم الشخصية التاريخية للمصري الذي اقترب من الأشياء المحسوسة والقريبة من عقله. لقد ارتبط المصري بها هو مؤثر في البيئة المحيطة، لذا نجده قد عبد أيضاً التمساح في المناطق التي عرفت بالبحيرات والمياه (منطقة دندرة عند ثنية قنا والفيوم ووادي كوم امبو)، كما عبد الثعابين والأفاعي في المناطق القريبة من الأودية، وعبد أيضاً السبع والصقور في مناطق الفضاء الوادي مع الصحراء بوادي النيل (مثل إدفو ودمنهو)، وعبد الذئب (فى تلال أسيوط شبه الجبلية وأقاليم مصر الوسطى)، وعبد الققط وأنثى الصقر (فى أقاليم الوادي من الشرق والغرب) وعبد الكبش (عند مطلع الوادي إلى رأس الدلتا).

وحريّ بنا أن نشير أيضاً أنه في الوقت الذي عبد فيه المصري الأنواع المختلفة من الطيور والحيوانات؛ إذ لم يترك نوعاً إلا واتخذ معبوداً، ففي الوقت عينه غير من اسمه الحقيقي ليخلع عليه لفظاً ربانياً، وحال ذلك ما حدث مع الصقر الذي تم استبداله بـ(حور)، والبقرة بـ(حتحور)، والتمساح بـ(سوبك)، والكبش بـ(خنوم)، وهذا أيضاً ما انسحب على كثير من الأسماء الطبيعية مثل السماء التي تم عبادتها تحت اسم (نوت)^(١١).

وبجانب الآلهة التي أشرنا إليها، فقد عرفت الحضارة المصرية القديمة عدداً من الآلهة التي تنوعت وظائفها مثل الإله (هيرموبوليس نوت) الذي كان يحمي العلماء والكنيسة، و(أنوبيس السيوطي) إله مملكة ما بعد الغير^(١٢)، و(سوحيت) إله الحرب، و(أتوم رع) حامي الفضاء، و(مين) و(آمون) و(حتوم) الذين كان لهم دور في الفلاحة والزراعة وانبعاث روح النبات. ولا يفوتنا الإشارة أيضاً أن المصريين كما عرفوا المعبودات الفردية، فقد عرفوا أيضاً الأسر الإلهية والتي من خلالها عرفوا ثلوث الأب

(*) ساهمت هذه العبادة في تطور عبادة ما بعد الموت ودفن الموتى، وبناء المقابر ودفن الملوك وحفظ الأجساد وتحنيط الأجساد وعبادة الموتى؛ أنظر في ذلك: سيرجي توكارين، الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة: أحمد فاضل، دار الأهالي، سوريا، ١٩٩٨.

والأم والابن، وهو ما تجسد في عبادة (أوزوريس وإيزيس وحوريس)، تلك التي شكلت لديهم صورة لإله واحد، ذلك الذي ينسحب أيضًا على (خنوم وسانت وعنت)، و(سوبك وحتحور وخونسو)، و(حور وحارسوبانس)^(١٢).

ولا يفوتنا الإشارة هنا ونحن نشير إلى طبيعة الديانة وأغاطها، أن نربط بينها، وطرائق الدفن وتبجيل الموتى. لقد كان الموتى في عصر ما قبل الأسرات الفرعونية يضعون في حفرات رملية، لا تغوص إلا قليلا من سطح الأرض، ودائمًا ما تأخذ الشكل البيضاوي؛ إذ يلف الميت في حصر أو جلد ماعز، ويصطحب الأوعية الفخارية المملوءة بالطعام والشراب. وكانت الرمال المرطوب بها الميت تأخذ شكل الكومة أو التل الصغير. ثم بعد هذه الفترة عرفت بعض الطبقات الاجتماعية المتميزة (السراة) مقابر ذات شكل مستطيل مبطن بالطوب ومغطاة بأكوام من التراب إما على شكل مدرجات، أو على شكل مصاطب، ثم في مرحلة مؤخرة من ذلك عرف المصري التوابيت الحجرية أو الخشبية.

وفي عهد الأسرات الفرعونية الثالثة تحديدًا في عصر (احوتب)، عرفت مصر ثورة في العمارة الجنائزية حين شيد للملك (زوسر) مجموعة جنازية من الحجر عوضًا عن الطوب والخشب، ثم تطورت المصطبة المسطحة إلى هرم مدرج من ست مصاطب مستطيلة بساحات متدرجة إلى أعلى، ومع (هرم ميدوم) للملك (سنفرو)، تطور شكل الهرم إلى هرم حقيقي بجوانب مستقيمة ومساحة وزوايا تقيّل إلى أعلى، ثم بنى (خوفو) الهرم الأكبر بالجيزة وتلاه (خفرع) و(منقاورع)؛ إذ بنهاية عصر الدولة القديمة تكون الجيزة مدينة للأموات ومقابر للنبلاء.

وإبان عصر الدولة الوسطى، تحل التحولات على العمارة الجنائزية؛ إذ يشيد (امنتحوتب الثاني) بعيدا عن الجبل الغربي في (طيبه)، ويضع المقبرة في عمق باطن الأرض، وإذا كان هذا المكان هو محط حثيث للمسؤولين الكبار وقتذاك، فإنه في الشمال دفن الملوك في أهرامات. ومع قدوم الدولة الحديثة سعى الملوك إلى إخفاء المقابر حفاظًا عليها من السطو، فحفر الملك (حتمس) كهفًا تحت الأرض بوادي الملوك غرب طيبه.

وبقدورنا الإشارة أيضًا إلى أن الديانة المصرية القديمة بجانب ما تقدم، عرفت تأليه البشر؛ إذ وضعوا الحكماء في مصاف الآلهة. لقد كرم الشعب الحكماء وعبدوهم، وهو ما ينطبق على (امنتحبت) مهندس الملك (زوسر) أحد ملوك الأسرة الثالثة وصفه،

والذي صار في (منف) ابن للإله (بتح)، و(أمنحتب ابن جيو) وزير (أمنحتب الثالث) الذي تمّ تمجيدته في جبانته في طيبة.

إنه حسب ذلك، فإنه إذا كان المصري القديم قد عبد الآلهة القديمة، فإن خيال الشعب خلق المعبودات الصغيرة التي اشتهرت بين الطبقات الشعبية التي أنشأت المعابد على هامش معابد الدولة، ومن ثم تمّ إنشاؤها في داخل المنازل، وبعيداً عن القلاع والمياكل الكبرى التي تمّ الاعتراف بها من قبل الدولة، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك هي (توبريس Topris) التي كانت تعد إحدى الإلهات المنزلية الصغيرة التي تمثّل فرصة بحر حامل تقف على قدميها وتشير إلى الحماية^(١٣).

إنه وفق ذلك كله، فإننا نقول إن المصري كما أبدع ديانة الكبار، خلق أيضاً دين الصغار أو الطبقات الدنيا، فضلاً عن قيامه بتأسيس المعابد في جميع الفضاءات والأمكنة. ففي إطار المعابد الكبرى تمّ خلق الآلهة، وهو ما انسحب أيضاً على صعيد المعبودات الشعبية التي تمّ تأسيسها بعيداً عن أعين الحكام وخاصة في مكان الإقامة، ليكون المنزل هو مكان المعيشة وإقامة الطقوس والعبادة.

ثانياً : الدين في مصر اليونانية والرومانية والمسيحية

منذ نشوء الدولة المصرية القديمة، وشعائر الملكية ورسومها ذات طابع ديني معين ويتم من خلالها تأليه الملك في حياته وبعد موته، ذلك الذي يكشف إلى أي حد بات الدين يثقل محاور الارتكاز الذي تتوكل عليه الدولة. فعن طريق الإله يتم عبادة الآلهة ورعايتها واستمرارها وحراسة البلاد. ولا ريب أن ذلك هو أيضاً الذي ساهم في بناء القصور والمعابد والأهرامات، ناهيك عن وجود مجموعة من المفاهيم المرتبطة بألوهية الحاكم، والعمل من أجل العالم الآخر، وهو ما تمّ تكريسه سواء من خلال تطويع الدين لخدمة السياسة، أو خدمة السياسة من أجل تكريس سيادة المعبود ووجود الكهنة وأتباع الآلهة المحلية^(١٤).

إنه بعد تراث الفراعنة المتختم بتركيزات الدولة المركزية، تمّ إعادة إنتاج هذه الثقافة طوال التاريخ الاجتماعي المصري؛ ففي عهود الإيوان التي خلفت نزول الرسائل السماوية مارس أغلب المصريين مع حكاهم نوعاً من السلوك هو ما يطلق عليه "بالشرك الخفي"، إذ أضفوا مهابة ومكانة لم يستحقوها، إلى حد أنهم -وحتى الضعيف

منهم- بدأ يتجرأ عليهم. وفي مقابل ذلك خلعوا على الأولياء وأصحاب البركة قداسة أدانت الرسل والأنبياء.

وبعد هزيمة الفرس عام ٣٢٢ ق.م، غزا البطلمة مصر وأدركوا أن الدين يمثل مركز السيادة، وهو ما دفعهم إلى الوفاق مع الزعماء الروحيين الشعبيين. ولعل ما فعله (الإسكندر الأكبر) حين قام بزيارة معبد الإله (بتاح) في (منف) خير دليل على ذلك. والواقع أنه ليس فقط هذا المثل الوحيد الذي لدينا في هذا الشأن؛ إذ قام أيضاً (ببليموس الأول) عام ٣٠٥ ق.م بإسناد ترويج ألوهيته المزعومة، وادعائه أن الإله (حورس) أهدى إليه أرض مصر المزروعة كلها باعتباره (حورس الابن) ^(١٥).

ولقد تميزت الحياة الدينية في مصر اليونانية الرومانية حتى نهاية القرن الرابع بما يسمى بالتعايش غير العدائي للديانات، وهو الذي يجعلنا نرى أن التأثيرات الخارجية أثرت وشكلت ملامح التغيير على الديانة التقليدية. إن حلول الأفكار الجديدة على طبيعة الآلهة، جعل منها آلهة متعددة الصفات والأسماء والطباع، ناهيك عن أخذها صوراً متعددة. وهو ما ينطلي على الإله (وسيرايس) الذي عُرف في العصر الروماني وأخذ مظاهر متنوعة على الصعيدين المحلي والعالمي.

ومع الفتح المقدوني وحتى منع العبادات التقليدية، بدأت تصرفات البشر تتلون بألوان متعددة؛ إذ طرأ عليها جديد ألا وهو الاهتمام بالداخل النفسي والجسمي، وهو ما ساهم في إيجاد فكرة الهروب إلى الصحراء لاكتشاف النفس، وتطبيع العلاقة بين البشر والإله، وهو ما ساهم أيضاً في نحت مفهوم التقديس بالكهنة الذين أخذوا دور الوساطة بين عالم الآلهة والبشر.

وبنهاية القرن الرابع (ق.م)، تمّ تدمير المعابد والعبادات التقليدية، وأخذ التخلي والتراجع من قبل الآلهة عن شعب مصر، وهو ما جاء نصه في (المجموعة الهرمسية)؛ إذ تقول:

"...سوف يأتي يوماً يبدو فيه أن المصريين قد جُلبوا آلهتهم في تقوى قلوبهم دون جدوى. وأن الآلهة عندما درتها الأرض سوف تعود إلى السماء وستمجد مصر... يا مصر لم يتبق من عبادتك إلا أساطير ولن يصدقها حتى أبناؤك في المستقبل..." ^(١٦).

وبعيداً عن ذلك، فمن المهم أن نسجل أن سكان مصر في العصر الروماني اليوناني كانوا يشكلون توليفة من جنسيات وعناصر متعددة مثل: اليهود والسوريين والليبيين وغيرهم، وهو ما ترتب عليه وجود مزيج من العقائد والديانات المصرية والإغريقية والآسيوية والرومانية وأخيراً المسيحية، تلك التي لاقت ترحيباً واسعاً من قبل المجتمع، وساهم في شيوع ممارسة شعائرها الدينية.

ولا يفوتنا أيضاً أن نشير إلى أن اليونانيين والرومانيين احترموا الديانة المصرية وحرية إقامة المصريين لشعائرتهم وبناء وإصلاح المعابد، وهو ما نهجه البطالمة أيضاً؛ إذ اتبعوا ما سار عليه الفراعنة، بل وأخذوا نفس الألقاب الفرعونية، فضلاً عن وضع الملوك والأباطرة الرومان والبطالمة رجال الدين تحت سيطرتهم للحد من نفوذهم، وخوفاً من اشتداد سطوتهم وانقلابهم وتحريض المصريين ضدهم، وهو ما دفعهم إلى تحديد ملكياتهم الزراعية بما يكفي فقط لحاجة المعابد. ويمكننا هنا أن نضيف أيضاً إلى أن اليونانيين عملوا على كسب الإغريق من تأليه الملوك؛ إذ اعترفوا بالديانة الإغريقية كديانة رسمية، ومن ثم تشبيه آلهتهم بالآلهة المصرية، ناهيك عن توددهم إلى الآلهة المصرية الكبيرة.

إنه حسب ذلك، ندفع بأن الرومان أبدوا احتراماً مشهوداً لحرية المصريين في العقيدة ورعاية المعابد وترسيم الأباطرة كفراعين والتشبه بهم وهو ما جعل العقيدة الإغريقية تحتلظ بالعقائد المصرية، ولعل ما حدث بين (العجل أبيس) و(الآلهة سراپيس) واستعمال الأباطرة لمبدأ تأليه الملوك لأكبر دليل على ذلك^(١٧).

وبدخول الديانة المسيحية في مصر في أواخر القرن الأول الميلادي، بدأ الرومان في الخوف منها على مكانة الإمبراطور، فباعدوا بين المسيحيين وبين مشاركتهم في عبادات الدولة الرسمية، ذلك الذي رجع إلى رفض المسيحية للديانات القديمة وفكرة الإمبراطور المقدس. إنه وفق ذلك باتت المسيحية حركة، وهو ما أدى إلى فكرة استئصالها واضطهاد المسيحيين منذ عام ٦٤ ميلادي، وصدور المرسوم الإمبراطوري لعدم اعتناق المسيحية في عصر (دقلديانوس).

إنه بدخول المسيحية في مصر تكون قد بدأت مرحلة جديدة، تلك التي تتمثل في نزع الألوهية عن الحكام، خاصة وبقما اعترف الإمبراطور (تيودوسيوس) بأن المسيحية هي الدين الرسمي للدولة. إنه منذ ذاك الوقت وقد تم تقوية المسيحية، ومن ثم القضاء

على جامعة أثينا الوثنية في عهد الإمبراطور (جشتيان) (٢٥٧-٣٠٥م). إنه مع اعتناق فكرة الطبيعة المزدوجة (الإلهية والبشرية) للسيد المسيح، تكون قد انتهت مرحلة تبجيل الحكام، وهو ما دفع إلى شيوع العصيان المدني، ولعل أبرز مثال على ذلك هو ترك الفلاحين لأراضيهم والرجوع إلى المعايير المصرية الكهنوتية القديمة وإدارة ظهورهم لكل ما يرتبط بالرسوم الدينية الرومانية. وطبيعي أنه مع هذه الأحداث تم نقل التوقير إلى رجال الدين أنفسهم، وهو ما ازداد مع حمل البطريريك للقب البابا، وتسييد العلاقة مع الحكام وفق مبدأ "أعط ما لقيصر لقيصر و ما لله لله" (١٨).

وجدير بالتبيان أنه في إطار وجود الديانة المسيحية، فإن المعابد الأكثر شهرة وتبجيلا عرفت مجموعة من الهجمات؛ إذ عاملوها كقطع "الخشب القديم والمستهلك" وهنا يبرز ما تم فعله من حرق لمعبد (سراييس) بالإسكندرية، ولمعبد (مينوبيس) بالغرب من كانون (أبو قير)؛ إذ استولى بعض النُسَّاك على الصور المقدسة. ولا يفوتنا أيضاً أن نشير إلى أنه في القرن ذاته، تم هجر المعابد، خاصة مع ضعف الدولة، وهو ما كان نتيجة لوجود بعض المشكلات التي كان أبرزها عدم توفير الأموال للصرف على المعابد والعبادات (١٩).

وإذا كانت هذه المرحلة تشهد انتهاء مرحلة تأليه الحكام، إلا أن الذات المصرية لم تتحرر بشكل كامل، وهذا لم يتم إلا مع وجود المسيحية والإسلام وهو ما عبّر عنه (شفيق غربال)؛ إذ يقول:

"... لقد تحرر المصري بفضل المسيحية والإسلام من ربة الخرافة والعبودية لغير الخالق، وتحرر الشعب من رق المقدونيين والرومان... ومع ذلك فإن هذا الفرد لم ينل حريته التي تنتج له فرص اكتمال شخصيته، وحال ذلك دون تمتع الفرد بنصيبه الكامل من الجزاء والمسئولية..." (٢٠).

إن وصف (غربال) ها هنا استمر في الواقع حتى دخول الفاطميين؛ إذ تم إضفاء الطابع الديني على ميراث الدولة الفاطمية التي قامت على التضايف بين السياسة والدين. فوفقاً للمذهب الإسماعيلي كانت الدولة الدينية العقائدية (الثيوقراطية) تستند إلى المكانة المقدسة التي خلعت هذا المفهوم على الإمام الحاكم. وكذا داعى الدعاة وأمير المؤمنين. إن إضفاء الصفة الروحانية على هذا المنصب جعل (الحاكم بأمر الله) تجسيدا لله في الأرض، أو قل إنه الملك الإله، وهو عين ما عرفته مصر القديمة.

وإذا كنا قد أشرنا إلى طبيعة الدين وتنظيماته في هذه الفترة، فإنه لا يفوتنا الإشارة إلى أنه خلال العصر البطلمي، تم خلط بعض عادات الدفن عند الإغريق والرومان مع ما اعتاد عليه المصريون، فكان الصنوفة يدفنون في مقابر صغيرة، بينما كان يضع العامة موتاهم في مدافن عامة، وكانت هذه المدافن تتميز بشواهد فقد كان البعض منها تزدهن برسوم ونصوص إغريقية ومصرية، فضلاً عن وضع كثير من الأدوات التي كان يستخدمها الموتى في حياتهم اليومية، هذا بالإضافة إلى إضافة بعض الصور المرسومة لوجه المتوفى على المومياء، وهو ما عرفته منطقة الفيوم.

ومع قدوم الفتح الإسلامي وحكم الولاة المسلمين، تغير هذا الشكل؛ إذ كان الولاة والصنوفة وأصحاب الخطوة والجاه يدفنون في داخل المساجد أو الأضرحة أو في داخل مجموعات جنازية كبيرة، ولعل ما حدث في عهد (الناصر محمد) خير شاهد على ذلك؛ إذ بدأ الأمراء في إقامة وبناء البنايات الدينية والجنازية في المنطقة المسماة بالجبانة الشمالية لحدود الصحراء الشرقية لمدينة القاهرة القديمة، ناهيك عن قيام السلطان (بارسباي) في هذه المنطقة بإقامة مجموعة من المنشآت التي ضمت مدرسة وخانقاة، بالإضافة إلى إقامة ثلاثة أضرحة كانت له واحدة فيها.

ثالثاً: الدين في مصر الإسلامية

قام (عمرو بن العاص) في عهد الخليفة (عمر بن الخطاب) بضم مصر لدولة الخلافة الإسلامية، وهو ما عرف بالفتح الإسلامي لمصر. فبعد أن أحرز نصراً على الروم في موقعه (إجنادين) توجه عمرو بن العاص بجيشه إلى مصر من خلال الطريق الحربي البري الذي يجتاز (سيناء) ماراً بـ(العريش) والغرب، وهو ما أسفر عن محاصرته لـ(حصن بابلين) وقت أن كانت روما تسيطر على مصر وتتخذ من (الإسكندرية) مقراً للحكم، وتجعل من مصر مخزناً للغلال^(٢١).

وبسقوط (الإسكندرية) في يد ابن العاص، وعقده لمعاهدة مع الرومان، يكون قد بدأ الحكم الإسلامي بعصر الولاة، وهو الذي يكن إرجاعه إلى مجموعة من الأسباب التي دفعت بها الموسوعة الحرة؛ إذ تذكر:

"...الدافع الديني : وهو ضرورة نشر الإسلام في مصر وأفريقيا،

وقد سبق للمسلمين في عهد النبي محمد ﷺ دعوة (المقوقس) إلى الإسلام سلمياً، حينما أرسل له النبي ﷺ الصحابي (خاطب بن أبي بلعنة)، كذلك

أرسل إليه (أبو بكر الصديق) مرة أخرى، وفي عهد (عمر بن الخطاب) أرسل إليه (كعب بن عدي بن حنطة بن عدي بن حنظله التنوخي)، فما كان من (المقوقس) إلا أن أكتفى بالرد الحسن. وكانت مصر خاضعة للإمبراطورية البيزنطية فلا يكن للمسلمين الدعوة إلى الإسلام هناك دون المواجهة مع البيزنطيين، وقتل مصر مكانة كبيرة لدى المسلمين بسبب ذكرها العديد من المرات في القرآن الكريم وتبشير النبي محمد للمسلمين بفتحها وتوصيته بأهلها خيرًا، كل ذلك جعل المسلمين حريصين على ضم مصر إلى الدولة الإسلامية.

الدافع العسكري: لأن مصر هي الامتداد الطبيعي الجنوبي لفلسطين التي سيطر عليها المسلمون وقد انسحب إليها (ارطبون) قائد بيت المقدس لإعادة المقاومة، واسترجاع الشام مرة أخرى، هذا ما جعل المسلمون يسارعون في دخول مصر، وأيضًا الاستيلاء على ما فيها من ثغور وسفن سوف يكن المسلمين من إخضاع مدن الشام الشمالية الواقعة على البحر المتوسط ففتح مصر ضرورة حربية ملحة تكميلًا لفتح بلاد الشام، هذا لأن الإمبراطورية الرومانية كانت تسيطر على مصر والشام وبلاد المغرب والتي تعتبر منطقة عسكرية واحدة، وأيضًا خوفًا من أن يهاجم البيزنطيون دار الخلافة في الحجاز عن طريق البحر الأحمر، وأيضًا حاول البيزنطيون استرداد الشام من المسلمين مرة أخرى وعرقلة توجه جنودهم، فهاجموهم من شمال الشام فشعر المسلمون أنهم محاصرون بين قوات بيزنطية في آسيا الصغرى وقواتهم في مصر. وأيضًا قلة الحصون بصر جعل مهمة الفتح سهلة وكان أغلب المشاركين في الفتح من قبيلتي (عك و غافق) اليمينيتين وكان لديهم مهارة في قتال الحصون الساحلية، واشتركوا مع عمرو في فتح الحصون ببلاد الشام، كما كانوا على دراية ببناء المدن، والإلمام بالزراعة.

الدافع السياسي: فقد تجمع لدى المسلمين من معلومات أن الأوضاع الاقتصادية في مصر كانت متردية وكانت ثروات البلاد تذهب إلى روما، وأيضًا أوضاع المصريين الأقباط الذين كانوا يعانون من الاضطهاد الديني المذهبي من قبل البيزنطيين، وأدركوا أن ضم مصر إلى دولة الإسلام سينعش

اقتصاد المسلمين ويضعف البيزنطيين؛ حيث إن مصر كانت مصدرًا رئيسيًا لتمويل بيزنطة بالقمح...^(٢٢).

إنه نتيجة لهذه الأسباب فقد وقعت مصر في أسر الإسلام، والذي من خلاله نشككت الملامح الأثنية:

أولاً: إن المسلمين لم يقسموا مصر بين الفاتحين، ولكن قاموا بفرض الضرائب على المصريين، واكتفوا بتركها في أيدي السكان. وفي زمن الخلفاء الراشدين تم مسح الأراضي، واحتفظت الحكومة بسجلاتها، وتم إنشاء مجموعة من الطرق والجسور حول الأنهار لمنع قيامها.

وجدير بالتوضيح أنه بعد أن باتت مصر ولاية إسلامية، بقيت تابعة للخليفة الراشد، ثم للدولة الأموية ثم للدولة العباسية، كما ظلت مصر تحت سيطرة الدولة الطولونية والإخشيدية والعبيدية والأيوبية، والمملوكية إلى أن حصلت على استقلالها على يد (محمد علي باشا) في القرن التاسع عشر الميلادي.

ثانياً: قام (عمرو بن العاص) بإعادة البطريك إلى كرسي البابوية، بعد أن فر من اضطهاد الرومان، كما أعاد حفر (قناة سيزوستريس)، وأطلق عليها اسم (خليج أمير المؤمنين).

ومع بداية سلوك الزهد في الثقافة الإسلامية التي تعود إلى بدايات الاتصال بالثقافة المسيحية في مصر وبلاد الشام ومع الثقافات الفارسية وحتى الصينية. ومع أن العقيدة الزهدية جاءت مع أواخر القرن الثالث الهجري، إلا أن شكلها المتكامل لم يأت إلا في القرن السادس مع الغزالي وعبيد الدين بن عربي، والجيلي، ومع هؤلاء فقد طغى مفهوم جديد للألوهية هو ما أوضحه الجيلي في كتابه المعنون بالإنسان الكامل؛ إذ يقول:

"... إن ذات الله سبحانه وتعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود، لأنه قائم بنفسه... فالذات لا تدرك بمفهوم عبارة، ولا تفهم بمعلوم إشارة، لأن الشيء إما يفهم بما يناسبه فيطابقه، أو بما ينافيه فيضاده، وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا منافي ولا مضاد... فارتفع من حيث الاصطلاح إذن معناه في الكلام، وانتفى بذلك أن يدرك للأنام... المتكلم في ذات الله صامت، والناظر واهب، عز أن تدركه العقول والأفهام، وجل أن تجول فيه المفاهيم والأفكار، ولا يتعلق بكانه حديث العلم ولا قديمه.. وهذا الوجود

المطلق هو الذات الساذج الذي لا ظهور فيه لاسم أو نعت أو إضافة ولا غير ذلك... " (٢٣).

إن المتابع في الفقرة السابقة يجد الجيلي يحدد الألوهية في الكمون والغنى، وأن الموجودات هي التي تطلب من الألوهية أن تحدد الصفات والسمات؛ إذ تكون بغير الموجودات ذات مستغرقة في نفسها، وفي حل عن الموجودات ذاتها. إذن شاملتين الأولى هنا هي خروج الألوهية عن سترتها؛ إذ يكون ما في الوجود هو تعيين لغنى الذات الألوهية، وبالتالي هو تجلي للمطلق في نفسه ولنفسه، والذي يكون بالأحدية ليس إلا، وهنا يشير إليه الجيلي ويقول:

"... الأحدية عبارة عن تجلي الذات، ليس للأسماء ولا للصفات فيه ظهور، فهو اسم لطرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقة والخلفية، وليس لتجلي الأحدية في الأكوان مظهر أتم منك؛ إذ استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك وأخذت بك منك عن ظواهرك ما كنت أنت في أنت من غير أن ينسب إليك شيء مما تستحقه من الأوصاف، وعجلي الأحدية هو أول تنزلات الذات من ظلمة العماء إلى نور المجالي وهو أعلى المجالي، لأن كل مجلي بعده لابد أن يتخصص..." (٢٤).

ويضيف الجيلي أيضًا لمعنى الألوهية أبعادًا أخرى؛ إذ يراها بأنها إِبصار الحق بنفسه في نفسه؛ إذ من خلالها يتم التوصل من قبل الخلق إلى الحق وهو في ذلك يشير:

"... الألوهية أعلى مظاهر الذات؛ إذ له الخيطة الشاملة على كل مظهر وهيمنة على اسم أو وصف... فشمول المراتب الإلهية وجميع المراتب الكونية وإعطاء كل حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية... والله اسم أسمائه وصفاته، وكل الأسماء واقع تحت الاسم الله.. وهذا الاسم هو نور لتلك الظلمة، فيه يبصر الحق نفسه، وبه يتصل الخلق إلى معرفته..." (٢٥).

فالألوهية حسب ذلك هي برزخ بين الذات الكامنة والخلق الذي يصدر عنه، إنما مرتبة الذات من حيث كونها إلهي "يعبد ويقدر"؛ إذ عن طريقها يتم توصل العقل إلى الله، ذلك الذي يتقابل مع التصورات الهندوسية حول الألوهية المانعة واهاجة المحيطة بالوجود والعدم وبدائرة التاؤ.

وغني عن التبيان أن الفاطميين قد قمايزوا روحياً من خلال تولية النبي (ص) لعلي وسلالته وما أودعه النبي له، ذلك الذي دفع الفاطميين إلى جعل الإمامة صفة خارقة تجعلهم في مرتبة تفوق أي بشر، وهو ما أتاح لهم أن ينحوا لذواتهم العصمة التي هي خاصية من خواص الأنبياء وحسب. إنه من هنا أتى المقدس لكي يتم التبرك بالأشخاص المنحدرين من هذه الجهة، وهو ما فرض على الناس أن تخر ساجدة حينما يمر الخليفة من أمامهم أو يتم ذكر اسمه. وإذا يحظى الإمام أو الخليفة بهذا التقديس، فإنهم يفضلون أيضاً أن يطلق عليهم بالمولي أو بسيدنا، تلك التي تفرض الوساطة والشفاعة بين الناس وبين الله. وإذا كانت مثل هذه الأوصاف تنطلي على الحقة الفاطمية، فإنها تكون عكس ذلك في العصر الأيوبي الذي ألغى جميع مظاهر التدنّي الفاطمي؛ إذ بدأ يتم تحول البلاد من المذهب الشيعي إلى المذهب السني، وتأخذ الطقوس الدينية شكل الاعتدال.

رابعاً: الدين في العصر الحديث

جاء القرن العاشر للهجرة، وأوشكت الممالك أن ترحل وتغيب عنها الشمس، منتظرة قدوم الحكم العثماني الذي يحمل في ثناياه الظلم والجهل والفساد واضطراب الأمن، وزوال الخلافة الإسلامية وفقدان الزعامة وفرض الضرائب واغتصاب الخراج والهدايا، وانحصرت مراكز الثقافة في الأزهر ومجالس الوعظ في المساجد والزوايا. وفي هذا الجو المظلم اشتد عود التصوف أو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا والزهد والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة على حسب ما وصفه ابن خلدون للتصوف. إنه حسب هذا الوصف فقد نشأت الزوايا التي أقامها الشيوخ وأهل اليسار كمعابد تشبه أديرة المسيحيين، واجتذبت إليها الألوف من أهل مصر، الذين استبد بهم الإعجاب، إذ برعوا في الكشف وإبراز الكرامات^(٢٦).

وعلى الرغم من استمرار العلاقة الوثيقة بين التنظيم الديني والدولة في النظام الإسلامي، وبخاصة في النظام العثماني، إلا أنه لم يحدث في أي مرحلة من مراحل هذا التاريخ أن اعتبر الإنفاق على المنشآت الدينية واجباً من واجبات الدولة؛ إذ كان العناية بها يقع على عاتق الذين كانوا يديرونها، لذا نجد أن مواردها إما كانت من موارد الخبيص الخاص، أو من موارد الإحسان الشخصي، وهو ما كان يشكله الوقف الدائم للأرض والأملك الثابتة أو ما يسمى بالأملك الموقوفة أو المحبوسة. ولا يعني ذلك أن الدولة كانت بعيداً عن مثل هذه الأوقاف، بل الصحيح أنه كان قسماً كبيراً من هذه الأوقاف كان

في الأصل أرض للدولة، وهي التي أوقفت من أجل دفع ديون المسجونين المدنيين ودفع رسوم الإفراج، وعن المفلسين، وتقديم المعونة لبعض سكان القرى والمدن الذين لم يستطيعوا أن يدفعوا الضرائب العرفية أو لتقديم المساعدات، تلك التي أطلق عليها بالأوقاف الخيرية^(٢٧).

وبالنظر إلى التركيبات الأخرى للتنظيم الديني الرسمي، فإنه يحضرنا هنا مفهوم الدراويش الذين حالوا برياضاتهم وكشوفاتهم أن يكونوا فوق ما تنص عليه الشريعة، وهو ما عجل باصطدامهم بأصحاب السلطة الدينية الرسمية الذي راح ضحيته الحلاج في عام ٩٢١م بتهمة القذف والمهرطقة. ويبدو أن هؤلاء في بداية وجودهم خاصة في القرن الثاني كانوا يهدفون إلى القيام بثورة دنيوية ضد المظالم الاجتماعية الحادثة في وقتهم، إلا أن التفسيرات الجوانية لهم كانت تقربهم من التصوف الشيعي، الأمر الذي استقر بينها وبين السنة الحروب الكلامية واللفظية.

إن اندماج الدراويش في الوجود الاجتماعي في القرون المضطربة خاصة مع شيوع أفكار "ابن عربي" الذي ساهم في سيادة التمرد والتأمل وحياة الزهد واغتراف العلمانيين في تلك الطرق، وازدياد الرياضيات الصوفية، وبناء التكيات عند المقابر، والاجتهاد في الوصول والارتباط بالذات العليا، والبحث عن الكرامات، وشيوع تقديس الأولياء، وهو الذي أدى في نهاية الأمر تشويه العراك بينهم وبين بعض الأصوليين^(٢٨).

و تعتبر الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨م) من أهم المؤثرات التي دفعت إلى زحزحة الأرض تحت أرجل الاتجاه الصوفي وممارساته في مصر؛ إذ من خلالها تم كسر سائر الخرافات التي شيدها الأتراك باسم الدين. أو بقول آخر، إن نابليون من خلال حملته الفرنسية استطاع أن يزيل الشر عن الدين من الحكم التركي؛ إذ تم الاستعاضة عنها بوجود إيديولوجية جديدة، تلك التي أثرت في تحويل صفوة الصوفية إلى العمل كملتزمين ومديري أوقاف، فضلا عن منحهم كثير من العطايا لروايتهم والمناصب التشريعية التي تدفقت من خلالها كثير من المزايا المادية^(٢٩).

و مع تولي محمد علي حكم مصر ١٨٠٥م امتدت هذه العطايا؛ إذ منح الشيخ البكري مرسوماً بقتضاه بات هو المنفذ على الطرق الصوفية، وهو ما يعتبر في المقابل تقليص لسلطة علماء الدين من مشايخ الأزهر، وهو الذي تحول فيما بعد إلى ما يسمى بنقيب الأشراف، الذي تولى مسؤوليات جماعات الأشراف الأخرى، أو قل جماعات أرباب

السجاجيد. والحقيقة أن صدور فرمان محمد علي بتنظيم التصوف تحت شيخ السجادة البكرية، جعل للصوفية منصباً محايثاً لمنصب شيخ الأزهر، وهو ما فصل بين الأزهر كمؤسسة رسمية للدين، ودين الأماط الصوفية كصورة شعبية للتدين^(٣٠).

وإذا كان القرن التاسع عشر قد شهد تجمعاً للاتجاه الصوفي والأشراف، فإنه قد شهد في الوقت نفسه تقسيماً متدهوراً، وهو ما يشهد عليه استقلال الجماعات ذات الأصل الأشرافي مثل (الخصيرية، والوفائية، والعنانية) عن سلطة التصوف وخاصة السجادة البكرية، وهو ما باعد بينها وبين مشاركتها في التجمعات والاحتفالات الصوفية العامة كالموالد وتجنيد المريدين وجلب الأعضاء. وطبيعي أن يدب ويجلب هذا الحرمان على الجماعات الصوفية الأخرى كثيراً من النشاط واستقطاب المريدين وممارسة الطقوس والشعائر الشعبية والاحتفالات المهرجانية لترويج كرامات شيوخهم وبركاتهم ومعجزاتهم؛ وهو ما جعل البعض يدفع بأن الولي بلا كرامة لا يكون ولياً^(٣١).

إنه منذ ذلك الحين، قد بدأت التنظيمات الصوفية تكرر وجودها في المجتمع المصري؛ إذ حاولت من خلال ممارساتها الشعبية أن تكسب التأييد الجمعي، ولكن بعيداً عن الانشغال بالعملية السياسية، وهو ما لم يحدث في بعض الأقطار المحيطة مثل المغرب وتركيا^(٣٢).

ومع نهايات القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، عرفت سلطة الأولياء تقلصاً واضحاً؛ إذ بصدور لائحة ١٩٠٣م تم رفع سلطة شيخ مشايخ الطرق الصوفية عن النقايا والأضرحة التي تحصل على رواتب، أو معاشات من الأوقاف ناهيك عن تنظيم قواعد تعيين إجراءات الخلافة وعمدة النواب. وبصدور لائحة ١٩٠٥ حتى ١٩٧٦ وقد تعين أن هذه اللائحة هي المنظمة للعمل إلى أن صدر القانون رقم ١١٨ لسنة ١٩٧٦ و٥٤ لسنة ١٩٧٨ والذي من خلاله تم تنظيم العمل وإخضاعه لوزارة الداخلية وليس للشؤون الاجتماعية أو حتى الأزهر.

ولكن حريّ بنا أن نشير إلى أنه منذ عام ١٩٠٣ وحتى النصف الأول من القرن العشرين لم نشهد انحراط الأولياء في العمل السياسي حتى أتاح الشيخ أبو العزائم شيخ الطريقة العزمية أن يوجه عمل الطريقة إلى السياسة والعمل ضد الإنجليز^(٣٣).

وتعد الدولة الفاطمية نموذجاً واضحاً للدولة الثيوقراطية في التاريخ الإسلامي؛ إذ قامت على النسب إلى آل بيت النبوة، وخاصة عند السيدة فاطمة الزهراء، والإمام

علي؛ إذ تعتمد على الدعوة السرية حتى قرب ظهور المهدي المنتظر، لا سيما بعد دخول الإمام محمد بن الحسن العسكري آخر الأئمة إلى السردابين، وإنه من خلال قيام الخلافة الفاطمية والدعاية السياسية ضد العباسيين و الأمويين على السواء، ثم تنشيط الدعاية في أيام المعز لدين الله الفاطمي، وتحققت الانتصارات وتم فتح مصر في سنة ٩٦٩/٥٣٨ وإنشاء النافذة التي عبرت عن اتجاهاتهم وآمالهم وتوسعاتهم إلى الشرق عبر الخلافة العباسية.

ويبدو أن الفاطميين في إطار هذا النهج قد ركنوا إلى العصبية، فإن الوضع يتباين؛ حيث انفصلوا عن الشعب، وقربوا أهل الذمة، ومارسوا سيادة التسامح الديني وحاولوا دمجهم في إطار الحياة السياسية العامة.

وعلى مدار قرن تقريباً من تاريخ الفاطميين في مصر لم يحاولوا تنفيذ حلمهم في إخضاع دار الإسلام كله لقيادتهم، ومن ثم تكوين الإمبراطورية العالمية التي انشغلوا بتحقيقها، بل إنهم راحوا يبددون أنفسهم في المشاكل العقدية والطموحات الشخصية خاصة في عهد الحاكم بأمر الله، كما أن النصف الأول من حكم الخليفة المستنصر بالله، عرف الأزمات الاقتصادية، والإدارية والأمنية والحروب الأهلية وهو ما لم تعرفه مصر من قبل.

وخلال النصف الأول من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) تعبر الدولة الفاطمية عن قوتها في بداية حكم المستنصر، الذي بثوته فزقت الدولة الإسماعيلية إلى مجموعة من الإرب، إلى أن وصل (بدر الجمالي) إلى قمة السلطة في مصر عام ١٠٧٤، وأصبح السيد الحقيقي لمصر، وأصبح الخلفاء الفاطميون مجرد رؤساء صوريين لسلطة متتابعة من القضاة العسكريين^(٣٤)

وبامتلاء كرسي الخلافة أصبح تاريخ الفاطميين تاريخاً محلياً؛ حيث فقدوا كل أملاكهم خارج مصر، وبات تاريخ الفاطميين صراعاً داخلياً بين ولاة الإقليم حول منصب الوزراء؛ إذ كان الوزير هو السيد الفعلي للبلاد^(٣٥).

ومع دخول الفاطميين إلى مصر حدث انقلاب ديني وثقافي واجتماعي بعيد المدى؛ إذ بدأ الطولونيون الإخشيدون سياسة جديدة في مصر، وبدأت تبرز حركة دينية فلسفية اجتماعية لم يعرفها الواقع الإسلامي من قبل إلى حد أن رماها البعض بأنها هي

الأخرى نوع من التجديد في الإسلام، فبمقتضى نظرية الحق الإلهي ثم اعتماد الحرية الدينية للمصريين، وهو ما فعله جوهر الصقلي عند دخوله إلى مصر.

وتعد السنوات الأربع (٣٥٨-٣٦٢هـ) التي حكم فيها جوهر الصقلي مصر نيابة عن الخليفة، أهم فترات التاريخ الفاطمي، والذي بها تلت التغييرات المذهبية والإدارية اللازمة، والتي من خلالها بدأ الإعلان عن قيام دار الخلافة. وكان أول تغيير يتم من خلاله هو إفطاره بغير رؤية وقيامه بصلاة عيد الفطر بصلى بالقاهرة، وهو ما لم يعجب أهل مصر الذين صلوا بعد هذا اليوم بالفسطاط، حينما التمس القاضي ابن الطاهر، رؤية الهلال من على سطح جامع عمرو فلم يره، والتي من يومها أنهى الصقلي طلب الهلال بمصر.

وتتواصل التجديدات في العقيدة الإسلامية؛ إذ يعلن عن ترك المذهب السني في مصر لأول مرة حينما صلى جوهر الصقلي مع جنده في جامع ابن طولون معلناً الصلاة بـ"حي على خير العمل" (مميزات للأذان عند الشيعة) بدلا من "حي على الفلاح"، ثم أمر بالجهر بـ"البسمة" في الصلاة، وزيادة القنوت في الركعة الثانية من صلاة الجمعة، ومنع ذكر "سبح اسم ربك"، وأزال "التكبير" بعد صلاة الجمعة، وأن يقال في الخطبة "اللهم صل على محمد النبي المصطفى وعلى فاطمة وعلى الحسن والحسين سبطي الرسول، الذين أذهبت عنهم الرجس، وظهرتهم تطهيراً، اللهم صل على الأئمة الراشدين آباء أمير المؤمنين المهديين" (٣٦).

وثمة عوامل مجتمعة ساهمت في تحقيق هدف الفاطميين لغزو الشرق، كان على رأسها سوء الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في نهايات عهد الإخشيديين حينما وضعت الخلافة العباسية تحت سيطرة الشيعة البوهيين، ثم أخيراً وفاته وتولى زمام الأمور الوزير أبو الفضل جعفر عن الفرات. لقد حاول الحاكم بإذن الله تحوير الجغرافية الروحية والدينية للسلطان الإسلامي؛ إذ شيد في إطار المنطقة الواقعة بين الفسطاط والقاهرة ثلاث مشاهد لينقل إليها رفات النبي ﷺ ورفات أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهي محاولة كتب لها الفشل؛ إذ من خلالها أرد أن يحول قوافل الحجاج إلى العاصمة الفاطمية، بل أراد أيضاً أن ينبش قبر النبي ﷺ؛ إذ أمر الرجال من شيعته بحفر سرداب أسفل الدور المجاور لمنزل الرسول ﷺ مقابل الغير (٣٧).

لقد اشترى الفاطميون ذمم الناس بالمال؛ إذ كان يسلمون الدعاة إلى البلاد لإغراء الناس ليشيعوا بذهبهم. وهذا هو عين ما فعله المؤيد مع أهل العراق حينما دفع باهدايا والأموال إلى أمراء الأكراد والأتراك في مقابل تطويقهم في إطار مذهبهم. وكان الناس من خلال ذلك يجدونها وسيلة سهلة للثراء والحصول على المال والمناصب. لقد باتت مبايعة الإمام وسيلة سياسية لاحتواء الجماهير^(٣٨).

ولقد أحدثت التأثيرات المختلفة التي عرفها المجتمع المصري منذ بداية الدولة الحديثة في عهد (محمد علي) مجموعة من التحولات الاقتصادية والسياسية، تلك التي أثرت بالطبع على المؤسسة الدينية الرسمية وهو ما نراه في عهد محمد علي وإسماعيل باشا مروراً بالمرحلة التي شهد فيها الأزهر نوعاً من الدعم والتوظيف السياسي، خاصة فيما يتصل بتطبيق الشريعة الإسلامية وبعض القضايا الخلافية حول علاقة الحاكم بالدين^(٣٩).

لقد عرفت مصر قبل الثورة نوعاً من توظيف الدين في إطار الصراع السياسي، وهو ما مثّل في جماعة الإخوان وشباب محمد، فضلاً عن محاولة النظام الملكي للتدثر بعباءة الخلافة الإسلامية. وبرغم أنه كانت هناك محاولة قوية من قبل السراي في إزكاء ذلك، إلا أن رئيس وزراء مصر وقتذاك أجهمض هذا المشروع. وبعيداً عن هذه المسألة، فإن المناخ السياسي في ذلك الوقت ساهم في دفع الدين كقوة فاعلة على الصعيد السياسي، وهو ما جعل جماعة الإخوان تفرض وجودها وتعاملها مع المسألة الوطنية، وليس أدل على ذلك من موقفها الدفاعي من الاستعمار البريطاني والسراي.

وإذا كانت فترة ما قبل ١٩٥٢ قد عرفت توظيف الدين من الناحية السياسية، فإنه في إطار نظام يوليو ١٩٥٢، عرف الدين نوعاً من الصراع لعل أبرزه هو قيام الدولة بتأميم الدين وتأسيس الهوية الوطنية ليس على أساس ديني وإنما على الأساس القومي. ولا يعني ذلك أن الدولة الناصرية أفرغت يديها من الدين، وإنما هي قد وثقت علاقتها به بطريقتها الخاصة ووفق مراحل معينة. ففي بداية مراحل الثورة توثقت علاقة بعض أفراد حركة يوليو مع حركة الإخوان، وهو ما تغير بعد حادث المنشية؛ إذ اتسعت الشقة بين الدولة وبين حركة الإخوان إلى أن مَتَّ السيطرة على كل مؤسسات الدولة من خلال توظيف الدين سياسياً بما يخدم وجود الدولة وتبرير خطها الإيديولوجي^(٤٠).

إنه غداة ثورة يوليو ١٩٥٢، تم تطويع الدين لخدمة النظام الحاكم؛ إذ من خلالها تم تبرير شرعيته وتثبيت دعائمه، وتبرير النزعة الاشتراكية، وتسويغ مبررات حرب اليمن وهزيمة ١٩٦٧، فضلا عن التعبئة وزيادة معنويات القوات المسلحة. وإذا كان في هذه الفترة قد عرفت مصر بالتطعية بين النظام الحاكم والإسلام السياسي في ذلك الوقت وخاصة حركة الإخوان، فإن التصوف كان بمثابة الإسلام الطيع في يد الصفوة الحاكمة؛ إذ حاولت من خلالها تنظيم قوسها واحتفالاتها منعًا للخروج على النظام بل وحمايته، ولعل هذا ما اتضح بعد الصدام مع الإخوان المسلمين؛ إذ أعلنت الطرق الصوفية مناصرتها ومساندتها للنظام الناصري^(١١).

لقد عرفت الناصرية بجانب محاولتها لتقريب المذاهب الأربعة وتنقيتها من الشوائب التي تثير العصيان. عرفت أيضًا نظرة تحكُّم القائد السياسي في المسألة الدينية بغرض تغيير المجتمع وقلب الأوضاع الاجتماعية. وفي إطار هذه الفترة كانت العلاقة بين الدين وثورة يوليو تتضح في قوة التغيير الثوري التي عملها الدين، ولكن بعيدًا عن الاستخدام السلي له. وإنه انطلاقًا من استخدام الدين في التغيير، نظرت الدولة إلى الإسلام باعتباره قوة تغيير كبيرة، وهو ما دفع الصفوة الحاكمة إلى تفعيل الأجهزة الدينية في خدمة مشروعها الإيديولوجي، خاصة على صعيد الوحدة الوطنية والتعبير عن تلاحم عناصر الأمة ومحاربة الطائفية، وتطوير الأزهر؛ حيث يُعد قانون تطوير الأزهر في أدبيات الإسلام السياسي - هجومًا عنيفًا في السيطرة على هذه المؤسسة، وهذا وفقًا لاحتياجات المجتمع الإسلامي، وتشكيل مجتمع البيوت الإسلامية لمناقشة عملية الاجتهاد. ومواجهة الظروف التي عبر بها المجتمع الإسلامي بموقف إسلامي أصيل وصريح، فضلًا عن القيام ببناء المساجد في الدول الإفريقية، وتوجيه إذاعة القرآن الكريم إلى أفريقيا، وتخصيص المنح الدراسية لأبناء هذه الدول^(١٢).

أضف إلى ذلك، يُحسب للناصرية أيضًا عملية تفعيل ضمانات الثورة الشاملة (الميثاق) وإذكاء روح التسامح الديني كتعبير حقيقي عن جوهر الإسلام وتراثه الحضاري؛ إذ بات الدين بالنسبة لها بمثابة ضرورة وطنية وقومية لوحدة المجتمع وتفاعله وتقدمه، وضمانة لمواجهة التحديات والمؤامرات الخارجية. ويقول عبد الناصر ١٩٦٨ في إطار تركيزه على دور الدين في الدولة وإيديولوجيته: "إنه من الخطأ أن تتناقض القيم الروحية والمادية، فهذا التناقض ينبغي عدم تغليب العنصر المادي على أي شيء؛ إذ من شأنه أن يؤدي إلى إهواء الناس عن حقوقها في الحياة"^(١٣).

ومع إجهاض التجربة الناصرية، والارتكان لمعايير الربيع النفطي وتزايد بروز الحركة الإسلامية، وشيوع قيم الانفتاح القائم على الاستيراد والتصدير والمضاربة ولصوص القروض والأغذية الفاسدة والشرائح الريعانية وشركات توظيف الإسلام والرأسمالية الرثة وتزايد التبعية، والبُعد عن معايير رأسمالية الدولة القائدة، فإن المجتمع المصري راح يذفن بنية جديدة استند فيها على الغرب، ومن ثم تغيرت كل ملامح البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

فبدلاً من الاعتماد على كل ما هو محلي، بدأ الأجنبي يتغلغل ويضرب في كل أساسيات الاستقلال الوطني، الأمر الذي تشوهت معه بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية، وهو ما أفضى إلى وجود بعض التوترات في يناير ١٩٧٧. إن الانتقال من المشروع إلى اللامشروع، وتراجع قيم الانتماء والإنتاج والتفوق لكي تحل عوضاً عنها قيم الوجهة والتفرد، ساهم في بروز جماعة الإخوان المسلمين بعد طول غياب منذ الخمسينات.

إن مراكمة هؤلاء؛ الكثير من الأرباح في دول الخليج وتوسيع نشاطهم ومساعدة الدولة هم لكسر شوكة التيار الناصري، سمح هؤلاء بالتدخل في كثير من المناشط حتى وصلوا إلى رشوة المسؤولين. وفي هذه الأونة ومع التدبيرات الوقائية التي فعلتها الدولة تجاه هؤلاء خاصة بعد انقلاب السحر على الساحر، برزت حركة عنف أصولية حاولت أن تأخذ عدواً لها من الداخل لكي يركز غضبه عليها، تلك التي بدأت بالدولة ثم بالأفراد وهو ما أفرز وجود الكثير من المصادمات ضد رموز الدولة ومثقفينا وبعض الأفراد.

إنه في لجة تواصل لغة العنف في إطار الواقع السياسي في مصر مع بداية السبعينات فقد أفرزت مجموعة من العلاقات الشهيرة لعل أهمها محاولة حزب التحرير الإسلامي (العسكرية) ١٩٧٤، اغتيال الشيخ الذهبي (التكفير والهجرة) ١٩٧٧، أحداث أسبوط ١٩٧٩، أحداث الزاوية الحمراء ١٩٧٩، أحداث المنيا ١٩٨٠، أحداث أسبوط ١٩٨٦، اغتيال الرموز السياسية ١٩٨٩، أحداث الفيوم ١٩٩٠، أحداث أسبوط ٩٣-١٩٩٤. إضافة إلى هذه الأفعال، فقد حاولت هذه الجماعات تعبيد الناس لربهم، أو قل تطبيق الشريعة بالقوة من خلال إشهار السلاح، ونهب محلات الصاغة التي يملكها المسيحيون، وتكسير البارات وحرقها، وتغيير المنكر باليد، وهدم الأضرحة، وتدمير الخمر، ومنع إحياء الحفلات الغنائية والموسيقية وضرب السياحة^(٢٢).

لقد اتسمت فترة السبعينيات بالمواجهة الحادة بين الدولة والجماعة الإسلامية، الذين أشهروا الدين وفق منطق راديكالي يحول الناس إلى ربه من خلال إستراتيجية سعت إلى اغتيال رموز الدولة، ومن ثم إحداث ثورة شعبية للاستيلاء على الحكم بالقوة. وليس خاف أن ذلك جاء بعد أن اشتد ساعد الحركات الأصولية بفضل مساعدة الدولة لهم، ثم ما لبثوا أن دخلوا في حوار مع الدولة، خاصة بعد أن استطاعت الدولة من خلال القابض على مقاليد الحكم أن يصفى حساباته مع التيار الناصري، وهو ما أدى في نهاية الأمر إلى اغتيال رأس الدولة في ٦ أكتوبر ١٩٨١^(٤٥).

لقد ساهم التحول في الخط السياسي للدولة مع بداية السبعينيات، أن قويت الجماعات الدينية من وجودها المجتمعي، وهو ما جعل كثير من الشباب ينخرط فيها، إلى أن باتت مقرة ضد قوة الدولة. من خلال هذا الطرح الذاتي للجماعات الدينية، أخذت موقفاً متشدداً من فكرة الكرامة والمعجزات الخاصة والأولياء. وإذا كانت الظروف السياسية قد ساهمت في تقوية وجود الجماعات الإسلامية، فإنها أيضاً ساهمت فيما بعد نشأتها في إضافة أبعاد جديدة على مسألة التدنُّن الشعبي، ولعل أهم هذه الظروف هو حماية الذات والوقوف بقوة ضد حالات استقبال وجودهم، ناهيك عن دخول كثير من الصفوة السياسية في صفوف جماعات التصوف^(٤٦).

لقد شهد المجتمع المصري إبان حكم السادات مجموعة من المعارك السياسية الدينية التي ارتبطت بوجود تيارات فكرية دينية متعددة، عرفت في إطارها ما يسمى بالأسلحة الشكلية، الذي انعكس بالضرورة على السلوك السياسي والاجتماعي والثقافي. والواقع أن التدنُّن الجديد الذي عرفته مصر في عهد السادات كان محكوماً بوجود نشاطات أخرى يروج بها المجتمع، فكانت معارك اليسار ضد توجهات السادات اليمينية، ثم كانت هناك معركة أخرى بين اليسار والإخوان ضد اتفاقات كامب دافيد، وكانت هناك أطروحات الجماعات الإسلامية حول زيارة الأولياء والأضرحة والتبرك بهم، ذلك الذي أفرزه خطاب حركي يسعى إلى تنقية الإسلام في مصر من الشوائب الدخيلة عليه، واعتبار ذلك بدعة دخيلة على الإسلام، فضلاً عن كونه شطخاً وخروجاً عن أصول الشريعة، وصنواً من عبادة الأوثان^(٤٧).

إن غلبة الطابع الطقوسي الشكلي على الدين واستخداماته في هذه الفترة ساهم في وجود نمط مميز من أنماط السلوك الديني الذي اتسم بالاستعراض أو بالمظهر وليس بالجوهر، وهو ما نراه غالباً في شيوع اللحى وتقصير الزي، فضلاً عن وجود تنظيمات

تخضع هيكلية سلطوية تفرض مطلقاً من الطاعة تتقدم فيه الحرية والديمقراطية . لقد عمل وجود هذا الشكل من الدين في إعادة تكييف المجال والرأسمال الديني في مصر؛ إذ عرف ما يسمى بظواهريات الإيمان كتعبير واضح عن الفتوى والورع والالتزام الديني، وليس أدل على ذلك من الممارسات التي تحدث في إطار الجماعات الإسلامية والإخوان المسلمين الذين حاولوا أن يبرزوا بين الخطاب البشري والفقهي والوعظي والاصطلاحي ، ليكون أداة حصن لكل ما هو رسمي. إن مزاحمة الخطاب الديني غير الرسمي من قبل هذه الجماعات ساهم في وجود خطاب راديكالي يكشف عن إيمان الآخرين، هو الذي دعاهم إلى تكفير الجهاز الحاكم والصفوة المرتبطة به^(٤٨).

إنه بفعل تيارات الإسلام السياسي وتنظيماته المختلفة التي امتدت بين ثنايا الوجود البرجوازي الصغير والفقراء في مصر، والذي ساهم في وجوده الرئيس السادات، بهدف مواجهة التيارات الفكرية الأخرى، ساهم في وجود ما يسمى بـ(إسلام السوق)، وهو الذي يشير إلى سيادة التدين في الطبقات الوسطى والفقيرة بشكل واسع. وطبيعي أن سيادة مثل هذا النوع جعل الدين يتحول إلى فاعلية أو قوة سياسية تخرج على المجتمع، خاصة بعد أن امتد هذا التدين إلى الأثرياء الجدد في المناطق الحضرية الجديدة مثل أحياء مدينة نصر والمهندسين والمعادي و ٦ أكتوبر وهو ما يطلق عليه من قبل البعض بـ(إسلام تدير النفس).

وجدير بالإبراز أنه مع وجود مثل هذا النوع من التدين ظهرت مظاهر تشير إلى الدين ولكنها تتماشى مع المظاهر العصرية، ذلك الذي يعد نوعاً من المصالحة بين الإسلام التقليدي والمشروع الليبرالي الذي نهجته الدولة منذ بدايات الانفتاح، فضلاً عن أن هذا الدمج حاول أن يقدم نوعاً من المصالحة بين الشخص وذاته على خلاف التدين الجهادي الذي كان يدعو إلى العودة إلى الأصول والخروج على الحاكم والمجتمع^(٤٩).

وإضافة إلى ما تقدم، فهناك أيضاً ما يسمى بـ(التدين البديل)؛ وهو التدين الذي يستعمل الدين لترجيح وجود النظام دون تغييره؛ إذ من خلاله يقوم النظام بتغيير إرادة الشعوب، والاعتداء على استقلال القضاء والبطش بالناشطين السياسيين، ولكن في نفس الوقت يدعو إلى الصيام والالتزام بالصلوات ومختلف قواعد الشرع. أو بمعنى آخر إنه برغم أن مصادرة رجال النظام للحريات وسعيهم الخثيث إلى إفشال الديمقراطية، إلا أنهم في الوقت نفسه يتبعون مسائل العقيدة بل ويحثون ذويهم ليل نهار بالالتزام بتعاليم الإسلام^(٥٠).

إنه في أتون التطور الذي عرفته مصر طوال قرون عديدة، قد عرفت مصر القداسة والتبجيل ثم التفكير، وهو الذي يشير إلى تقليد الدين إلى غير صالح السلطان، فبعد أن كان التدين هو الإيمان بالحاكم، فإنه مع الدخول في علاقات مع الغرب والانفتاح عليه، دخل التدين في إطار التفكير الذي كان يدل على التحرر من عبودية الأفراد مهما كان سلطانهم، وهو ما عززه (سيد قطب) في قوله: إنه لا كهنوت أو إكليروس، وإنه لا للتجسيد البشري للتدين.

المراجع

١. محمد بيومي مهران، الحضارة المصرية القديمة، ج ٢: الحياة الاجتماعية والسياسية والعسكرية والقضائية والدينية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٣، ص ٢٣٧.
٢. وأيضاً: عمار على حسن، الدين والثقافة السياسية في مصر: من تأليه الحكام إلى تكفيرهم، في: www.Islamism/scope.com
٣. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني: مفاهيمه النظرية وتطبيقاتها العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٣٧٢.
٤. بـج ترجم، بـج كمب، دـاوكر، أـبـ لويد، مصر القديمة: التاريخ الاجتماعي، ترجمة: لويس بقطر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٣٣٤.
٥. فرانسوا دونان وكريستيان زيفي كوس، الآلهة والناس في مصر، من ٣٠٠٠ قبل الميلاد إلى ٣٩٥ ميلادياً، ترجمة: فريد بودي، دار الفكر للدراسات والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٦.
٦. المرجع نفسه، ص ٣٥.
٧. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، ...، مرجع سابق، ص ٣٣١.
٨. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، ...، مرجع سابق، ص ٣٣٣.
٩. المرجع نفسه، ص ٣٣٤.
١٠. المرجع نفسه، ص ٣٣٦.
١١. محمد بيومي مهران، الحضارة المصرية القديمة، ...، مرجع سابق، ص ٢٢٧.
١٢. وراجع أيضاً: محمد السيد سعيد، (تقديم وتحرير) حكمة المصريين، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٩.
١٣. سيرجي توكاريف، الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة أحمد فاضل، دار الأهالي، الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٩٨.
١٤. أحمد الخشاب، الاجتماع الديني،، ص ٣٣٧.
١٥. وأيضاً حول تعدد هذه الأشكال راجع:
١٦. باروسلاف تشرني، الديانة المصرية القديمة، ترجمة أحمد قدرى، وزارة الثقافة وهيئة الآثار المصرية، القاهرة، د.ت.

١٧. كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع (العناصر الشيعية في التصوف)، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ٣٥٧.
١٨. عمار على حسن، الدين والثقافة السياسية في مصر: من تأليه الحكام إلى تكفيرهم، مرجع سابق.
١٩. كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع (العناصر الشيعية في التصوف)، مرجع سابق، ص ٣٥٩.
٢٠. المرجع نفسه.
٢١. فرانسو دونان وكريستيان زيفي كوس، الآلة والناس، مرجع سابق، ص ٢٥٥-٢٥٦.
22. <http://www.smsec.com>.
٢٣. عمار على حسن، الدين والثقافة السياسية في مصر، ...، مرجع سابق.
٢٤. إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر من رابط:
25. www.d-sunnah
٢٦. فرانسو دونان وكريستيان زيفي كوس، ...، مرجع سابق، ص ٣٥٦.
٢٧. ويمكن أيضاً الرجوع إلى:
٢٨. محمد شفيق غربال، تكوين مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠.
٢٩. عمار على حسن، الدين والثقافة السياسية في مصر ...، مرجع سابق.
30. - ,op.cit. <http://wwwSmsec>
٣١. محمد شفيق غربال، تكوين مصر ...، مرجع سابق ٩٣.
32. I bid
33. I bid
٣٤. فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات علاء الدين، الطبعة الأولى، سوريا، ١٩٩٤، ص ٢٩٤.
٣٥. صالح إبراهيم الورداني، الشيعة في مصر من الإمام علي حتى الإمام الحسين، مكتبة مدبولي الصغير للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ٢٤.
٣٦. المرجع نفسه، ص ٢٩٥.
٣٧. فاروق مصطفى، الموالد: دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٨٠، ص ٨٢-٨٤. وأيضاً: ابن خلدون، المقدمة، بيروت، ص ٣٧٧-٣٧٨.

٣٨. توفيق الطويل، التصوف في إبان العصر العثماني (الجزء الثاني)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٥.
٣٩. هاملتون وهارولد بووين، المجتمع الإسلامي والغرب (الجزء الثاني)، ترجمة: أحمد عبد الرحيم، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٣٨٥.
٤٠. المرجع نفسه، ص ٣٨٧.
٤١. محمود عبد الرشيد، التنظيمات الصوفية وتنمية المجتمع: دراسة من منظور علم الاجتماع الديني، دار فرحة للنشر، المنيا، ٢٠٠٦، ص ص ٢٣٩-٢٤٠.
٤٢. المرجع نفسه، ص ٢٤٣.
٤٣. المرجع نفسه، ص ص ٢٤٦-٢٤٧.
٤٤. المرجع نفسه ص ٢٤٩.
٤٥. المرجع نفسه، ص ص ٢٥٨-٢٦٠.
٤٦. أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٢، ص ص ١٤-١٨. وأيضاً
٤٧. علي مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة، دار الكتب المصرية، القاهرة.
٤٨. أيضاً: تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، الفاظ الحفظ بأخبار الأئمة الفاطميين، تحقيق: جمال الدين الشيال، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٩٧٣.
٤٩. أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر، مرجع سابق، ص ٢٩.
٥٠. أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر، مرجع سابق، ص ٦٥.
٥١. صالح إبراهيم الورداني، الشيعة في مصر من الإمام على حتى الإمام الحسين، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧.
٥٢. المرجع نفسه، ص ٢٨.
٥٣. المرجع نفسه، ص ٣٤.
٥٤. كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع (العناصر الشيعية في التصوف)، مرجع سبق ذكره، ص ٣٦١.
٥٥. أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد - رضا حامد قطب، بغداد، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.
٥٦. أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر، مرجع سابق، ص ١١٣.

٥٧. أحمد عرفات القاضي، دولة الباطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص ١٧٨.
٥٨. نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٢٩.
٥٩. المرجع نفسه، ص ص ١٥٣-١٥٥.
٦٠. عمار على حسن، الصوفية والسياسة في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ص ٧٤-٧٥.

61. www.alfikralarabi.org.

62. Ibid

٦٣. حافظ دياب، الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٤٦.
٦٤. المرجع نفسه، ص ٤٥. للمزيد حول هذه الأحداث يمكن الرجوع إلى:
٦٥. هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، الأهرام، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٢.
٦٦. حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في مصر، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٥.
٦٧. رفيق حبيب، الإحياء الديني في ملف اجتماعي للتيارات المسيحية والإسلامية في مصر، الدار العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩١.
٦٨. فاروق مصطفى، الموالد ...، مرجع سابق، ص ٢٢٦.
٦٩. عمرو الشوبكي، الحزب الوطني والتدين الجديد، المصري اليوم (جريدة)، العدد ٩٠٧، الخميس ٧ ديسمبر ٢٠٠٦.
٧٠. نبيل عبد الفتاح، سياسات الأديان ...، مرجع سابق، ص ص ٤٤-٤٧.
٧١. www.mykfupm.com.
٧٢. علاء الأسواني، ظاهرة التدين البديل، جريدة الدستور ٢٣/٧/٢٠٠٨.

الفصل السادس

الوعي الجمعي والأولياء

مقدمة

يتسع ميدان الدين الشعبي لكثير من الممارسات والعقائد؛ إذ من خلالها تبرز مفاهيم كرامات الأولياء التي ترتبط بضمون ودلالة المعجزات والخوارق، وما يتصل بها من طقوس. ومن الأهمية بكان أن نشير إلى أن الدخول في حقل التدئين الشعبي يكشف عن انبثاق مفاهيم و مقولات جديدة تتقاطع مع ما هو معروف في فضاءات الدين الرسمي، تلك التي تكشف عن تحريجات وإبداعات جديدة تنفك عن سيطرة السلطة الرسمية، ناهيك عن تبيان المسكوت عنه في إطار البنية الثقافية والفكرية السائدة. إنه بالأحرى نوع من نبش المحرمات والمكبوتات والممنوعات، التي تفضح السائد بمستوياته المختلفة.

إنه حسب ذلك، فالتدئين الشعبي على طول الخط يأتي متبايناً عن الدين الرسمي، وهو ما نستدل عليه من خلال أدبياته وممارساته التي يختلط فيها ما هو موضوعي وما هو ذاتي، وما يرتبط بالشعور الغريزي وما يأتي من الوعي الباطن، والخلط بين ما هو مقدس وما هو مدنس. فالناظر إلى طبيعة هذا التدئين يجد أن المكثفين يذهبون إلى الحالة الأولية التي تستند إلى بنية عقلية غرائزية محددة، تتفاعل مع الذات التي تطل على نفسها من خلال نافذة مفتوحة لا يجربها عن غيرها ونفسها أي شيء؛ إذ ترافق الذات ذاتها، وهي مقارن إبداعاتها اليومية، وهذا ما يجعلنا نشير أن هذا التدئين أو التفكير اليومي هو الذي يشكل الإبداعات الروتينية.

وطبيعي أنه حسب سيادة هذا النوع من التدئين نكون بصدد إعادة إنتاج أو استمرارية للوعي الأسطوري الذي عرفته المراحل الأولى للحياة الإنسانية، ذلك الذي يعكس ما في الجوانبية على العالم أو الكون الخارجي. إنه يحول ظواهر الكون لحياته الانفعالية، لكي تسي الظواهر الكونية المنعممة بالحياة والقوة مرتبطة بأخر خلع عليه السلطة والقدرة والغلبة، واختصر كل شيء في الواقع إلى التجربة الروحية التي تقلص كل شيء إلى مجموعة من القيم والممارسات التي تركز على إشباع الاحتياجات وتحقيق المصلحة والمنفعة بغض النظر عن نقائنها من الدنس والنقص.

وجدير بالتبيان أن مثل هذا التدئين، هو الذي تعده التصورات التي تعبر عن طبيعة الأمور المقدسة، التي يدخل فيها تأسيس الطقوس وقواعد السلوك، ومن ثم

التصرف حيال المقدّسات، تلك التي نعدّها حالة من الإثارة الذهنية التي من خلالها يؤلّف الأفراد قناعاتهم تجاه المقدّس، وبالتالي يخلق لهم الفكر الجمعي. ولكن في هذا الإطار ينبغي أن نعي أن ما يتم التوليف بينه في إطار الجماعة تجاه المقدّس، لا يعدّ أمراً جديداً، وإنما هو نوع من الوعي المصاغ بطريقة مسبقة؛ إذ يكون فيها الموروث هو الذي يحدد العلاقة بينه وبين وجود الذات.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الموروث في هذا الإطار يكون بمثابة معبد الطاعة، ويتقدّم باتجاه الأسطورة التي تجعل من الدين عاملاً من عوامل التكوين الثقافي. أو بقول آخر: إن الأسطورة وفق وجود المعتقد الديني، تكون بمثابة امتداد طبيعي له، وتسعى إلى تزويد المعتقد بالجانب الخيالي الذي تنجذب إليه الانفعالات الإنسانية، وتفرض فكرة الألوهية، وهو ما يجعلنا نرى أنه ما هو إلا نوع من الهروب من الزمن اليومي، والعودة إلى الزمن المقدّس البدائي.

إن دلالة الأفعال والأفكار التي تفرزها الممارسات الطقسية المفعمة بالرموز والأساليب الطقسية، تجعل الفعاليات الدنيوية أفعالا مقدّسة، وتكشف عن أنطولوجيا تتمثل في العودة إلى الماضي ومحاكاة النموذج السماوي، وهو ما يجعل الإنسان موجود في زمن، والوعي في زمن آخر.

إنه حسب الأحداث التي تفعلها الذات، فإن كل سلوك طقسي يأتي على غرار الطرز الإلهية، فالممارسات الطقسية في نظر هؤلاء ما هي إلا نماذج أسطورية تكتسب فعاليتها من خلال خيالات البشر. فأفعال الطقس أو الزيارة أو حتى أعياد الأولياء ما هي إلا تخليد لذكرى مراحل الخلق، كما أن أفعال الذات أثناء السلوك اليومي، ما هي إلا محاولات لتكرار فعل الخلق بطريقة روتينية. إذن فكل عمل يحمل دلالة محددة، ولا يخلو من دلالات مقدّسة، وإقامة الشعائر والطقوس وحتى الزيارة ما هي إلا إعادة وتكرار لعملية خلق الكون، أو قل إنه الفعل الدوري الذي يسعى إلى العود الدنيوي لعالم القداسة.

ولما كان الفصل الراهن يهتم بفهم وعي الإنسان المتديّن وطرائق تفكيره وطقوسه وفهمه للكون من خلال إقران نفسه بالآخر وهو الولي، فإننا هنا سوف نرانا نركز على نوع واحد منهم، وهو ما انتهى إليه بعض الباحثين. فبعيداً عن ما يسمى بالأولياء البررة أو الورثة أو ما يسمى بالأولياء المؤمنين وشهداء المعارك أو الأقطاب،

فإننا سوف نركز على نوع واحد وهو ما يطلق عليه بالأولياء المتوفين، الذين حاولنا أن نخضع بعض روادهم ومريديهم إلى الفحص، من أجل الوقوف على علاقتهم ببعضهم البعض، فضلا عن استيضاح بعض المسائل المرتبطة برؤيتهم للكون وللأولياء وعلاقة الآخرين بالله، وبالقدر وبالمعجزات والكرامات. وإنه لكي نُفْلِح في ذلك فقد أخضعنا نحو ٩٦ مفردة للبحث، كانت مقسمة بين محافظتي الفيوم (٤٦ مفردة) والقاهرة (٥٠ مفردة).

وإذا كان هذا التقسيم يفيد المقارنة على صعيد الدراسة الكمية، فإننا نحاول أن نبرهن على تطابق الوعي والتدين الشعبي، مهما اختلفت الفئات الاجتماعية والفضاءات المعرفية والمكانية، وهو ما يجعلنا نسلم بأن التدين الشعبي لا يتقاطع معه زمن أو مكان أو مستوى اجتماعي، وهو ما يصدق عليه التكوين الاجتماعي الاقتصادي المصري والفكرات الشعبية المرتبطة به منذ عهد الأسرات الفرعونية إلى الآن.

أولاً : في الطبيعة الاجتماعية بعينة الدراسة

جدول رقم (١) يوضح عمر عينة الدراسة

الفئة	ك	%
من ٢٠ - ٣٠	١٣	١٣,٦
٣٠ - ٤٠	٢٢	٢٢,٩
٤٠ - ٥٠	٣٦	٣٧,٥
٥٠ - فأكثر	٢٥	٢٦,٠
المجموع	٩٦	١٠٠

يكشف الجدول رقم (١) عن أن عينة الدراسة جاءت من جميع المراحل العمرية البالغة؛ إذ شكلت الفئة من ٤٠ - ٥٠ سنة نحو ٣٧,٥% من مجموع العينة، والمراحل السنوية من ٥٠ فأكثر نحو ٢٦%، ثم تسجل الفئة من ٣٠ - ٤٠ نحو ٢٢,٩%، بينما سجلت الفئة الأخيرة من ٢٠ - ٣٠ نحو ١٣,٦%، وهذا ما يكشف عن أنه على الرغم من أن الإيمان بالأساطوريات والأرواحية، أو التدين الشعبي لا يترك شريحة عمرية واعية، إلا أنها تبدو أكثر وضوحاً في إطار عينة الدراسة في المراحل العمرية الكبيرة، إذا ما قورن بواقع الإيمان بذلك في المراحل العمرية المبكرة.

جدول رقم (٢) يوضح نوع عينة الدراسة

النوع	ك	%
ذكر	٦٣	٦٥,٦
أنثى	٣٣	٣٤,٤
المجموع	٩٦	١٠٠

وإذا ما أردنا أن نقيم المقارنة السابقة أيضاً على نوعية عينة الدراسة، نجد أن الذكور يحظون بنصيب كبير إذا ما قارناهم بالنساء؛ إذ سجلوا في هذه العينة نحو الضعف، وكانت النسبة ٦٥,٦٪ في مقابل ٣٤,٤٪.

جدول رقم (٣) يوضح نوعية التعليم لعينة الدراسة

النوع	ك	%
غير متعلم	١١	١١,٤
يقرأ ويكتب	٣٣	٣٤,٤
حاصل على شهادة متوسطة	٣٨	٣٩,٦
حاصل على شهادة عليا	١٤	١٤,٦
المجموع	٩٦	١٠٠

وبالوقوف على الحالة التعليمية لعينة الدراسة، فإن الجدول رقم (٣) الذي يبين ذلك يوضح أن من حصلوا على شهادات متوسطة سجلوا أعلى نسب بواقع ٣٩,٦٪، بينما تأتي المرتبة الثانية من يقرأ ويكتب بواقع ٣٤,٤٪، أما المرتبة الأخيرة فكانت من نصيب غير المتعلمين بنحو ١١,٤٪. ويمكن وفق ذلك أن ندفع بأن الإيمان بالفلكلور واصطبغ الدين بالصبغة الشعبية يزيد في الأوساط التي لا تتمتع بالعقلانية، ذلك الذي يساهم في غيابهم وخلع القدرة عن ذواتهم في تغير أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، أو قل إن الفكر الذي يتمتع به هؤلاء ما هو إلا تفكير متوحش أو بربري يتجافى مع التفكير العلمي.

جدول رقم (٤) يوضح الحالة الاجتماعية لعينة الدراسة

الحالة	ك	%
أعزب	١٣	١٣,٥
أرمل	٧	٧,٣
متزوج	٧٦	٧٩,٢
المجموع	٩٦	١٠٠

وإذا ما حاولنا الوقوف على مدى انتشار التدئين الشعبي وفقاً للحالة الاجتماعية، فإن الجدول رقم (٤) يوضح أن عينة الدراسة من المتزوجين حظيت على المرتبة الأولى بواقع ٧٩,٢٪، وتأتي الأعزاب في المرتبة الثانية بحوالي ١٣,٥٪، بينما يقع في المؤخرة نسبة الأرامل بواقع ٧,٣٪.

جدول رقم (٥) يوضح مكان الإقامة لعينة الدراسة

المكان	ك	%
القاهرة	٥٦	٥٨,٣
الفيوم	٤٠	٤١,٧
المجموع	٩٦	١٠٠

وللتعرف على طبيعة إقامة عينة الدراسة، فمن الجدول رقم (٥) يتضح أن حوالي النصف ويزيد بـ ٥٨,٣٪ يقطنون بمدينة القاهرة، بينما حوالي ٤١,٧٪ يسكنون بمحافظة الفيوم. إنه من خلال النسب السابقة، فإننا يمكننا القول: إننا راعينا تمثيل الحضر والريف معاً، فضلاً عن وجود المراكز والأطراف في إطار الكشف عن طبيعة الثقافة الشعبية السائدة وطبيعة تأويل الدين منهما، وهو ما سوف يساعد الدراسة الراهنة في تبيان مدى القرب أو البعد من ثقافة الأولياء والطقوس المرتبطة بهم، أو بالأحرى الموقف من التدئين الشعبي.

ثانيًا: الوعي البيئي والثقافة الشعبية

جدول رقم (٦) يوضح أسباب زيارة القبور والمشاهد والأضرحة لعينة الدراسة

يسمح بأكثر من استجابة

الأسباب	ك	%
لأنني باستريح نفسيًا وبالعلاج النفسي من إللي فيه	٣٦	٣٧,٥
لأنني باشعر بالهدوء ويفرج علينا	٤٨	٥٠,٠
الشيخ قريب منا	٥١	٥٣,١
لأنني بتبارك بيه	١٧	١٧,٧
لأنني بقابل الإخوان	٢١	٢١,٩
لأن ليهم كرامات ومعجزات	٣٧	٣٨,٥
لأنهم بيقتربونا لربنا	٢٣	٢٤,٠

وإذا كنا نحاول الكشف عن أسباب زيارة عينة الدراسة للمشاهد والقبور والأضرحة، فإن الجدول رقم (٦) يوضح أن ثمة أسبابًا تكمن وراء ذلك لعل أهمها مدى قرب الولي من الأحياء، ومساعدتهم في قضاء حوائج الناس، وهو ما يسجل نحو ٥٣,١٪. ثم يأتي الشعور بالهدوء وتفرغ المكبوتات الداخلية بنحو ٥٠٪، على أن سجلت وجود كرامات ومعجزات للأولياء نحو ٣٨,٥٪. وحيث إن ما سبق يمثل أعلى الاستجابات، فإن أدناها كان للبركة التي تغلف الولي والتقرب إلى الله، واعتبار الساحات والمقامات هي مكان لمقابلة إخوان الطريقة فيها؛ إذ سجلت هذه الاستجابات على التوالي ٢٤٪، ٢١,٩٪، ١٧,٧٪. إن المطلع على الاستجابات السابقة يجد أن العلاقة بين الإنسان والولي ترتبط بما يخلعه الفرد على الأولياء من صفات، وهو ما يتشج بالأساس مع ما يحاكي حوله من أساطير وحكي تاريخي.

جدول رقم (٧) يوضح عدد مرات الزيارة في الأسبوع لعينة الدراسة

عدد المرات	ك	%
مرة واحدة	٢٤	٢٥,٠
اثنين	١٠	١٠,٤
ثلاثة	٩	٩,٤
أربعة	١١	١١,٥
أكثر من أربعة	١٧	١٧,٢
كل يوم	٢٥	٢٦,٠
المجموع	٩٦	١٠٠

وبالإطلاع على موقف عينة الدراسة من الزيارة للقبور والمشاهد والأضرحة، فقد أوضحت نحو ٢٦٪ من حجم العينة أنهم لا يتركون يوماً إلا ويذهبون إلى الأولياء، ثم أفادت نحو ٢٥٪ منهم أنهم يذهبون مرة واحدة، بينما أفاد نحو ١٧,٢٪ من العينة أنهم يذهبون أكثر من أربع مرات أسبوعياً. وإذا كان ما سبق هلي حلال المراقب للثلاث الأولى. فإن نحو ٩,٤٪ ذكروا أنهم يذهبون ثلاث مرات يومياً، وأن نحو ١٠,٤٪ يزورون الأضرحة مرتين، وفي الأخير أفاد نحو ١١,٥٪ أنهم يقومون بالزيارة أربعة مرات. وما كانت عدد مرات الزيارة تفيد مدى ارتباط الأفراد بالأولياء، أو قل إن سلطة الأولياء على الأفراد تعينها طبيعة مداومة الزيارة وتكرارها، فإننا يمكن الدفع أيضاً أن المخزون المعرفي ومدى الواقعية هي التي تدفع إلى ذلك، وهو ما يعني أن التفكير الأسطوري ما زال حاكماً في تقييد الروابط بين الناس والأولياء.

جدول رقم (٨) يوضح مدى تعطيل الزيارة عن العمل

البيان	ك	%
بتعطلي	-	
لا تعطيني	٩٣	٩٦,٩
ساعات وساعات	٣	٣,١
المجموع	٩٦	١٠٠

وللوقوف على مدى تعطل المبحوثين من زيارتهم للقبور والمشاهد والأضرحة، فإن الجدول رقم (٨) يبين أنه على الرغم من تنوع طرقات الزيارة، إلا أن نحو ٩٦,٩٪ يفتقدون أنهم لا يصطبيهم شيء، بينما نحو ٣,١٪ أوضحوا أنه ليس في كل الأوقات

يصيبهم هذا الأمر، ذلك الذي يفيد بدى تعلق الناس بالأولياء، أو قل إن عدم اقتطاع جزء كبير من الوقت في زيارة الأضرحة لا يشكل أية مشكلة، إذا ما وضعنا في الاعتبار الارتباط النفسي والعقائدي بالأولياء، ناهيك عن البحث عن سند أو مخلص.

جدول رقم (٩) يوضح أفضل أوقات اليوم لزيارة الأضرحة

الوقت	ك	%
بعد صلاة العشاء	٦٥	٦٧,٧
وقت الضحى	١٢	١٢,٥
في الظهيرة	٦	٦,٣
في العصري	٧	٧,٣
بين المغرب والعشاء	٥	٥,٢
في الوقت اللي أنا فاضي فيه	١	١,٠
المجموع	٩٦	١٠٠

وبينما لا يشكل إنفاق الوقت عائقاً في الارتباط بالأولياء، فإن أفضل أوقات الزيارة بالنسبة لعينة الدراسة تتمثل في بعد صلاة العشاء، ذلك الذي يتمثل في الانتهاء من الأعمال واللاحق بجلوسات الذكر أو مقابلة رفاق الطريقة التي يتنمون إليها. وإذا كان اختيار نحو ٦٧,٧٪ هذا الوقت، فإن نحو ١٢,٥٪ قد أفادوا أن أنسب الأوقات هو وقت الضحى؛ حيث تكون بداية يوم العمل لديهم يبدأ بالتبرك بالأولياء، ثم اختيار الأوقات غير المزدحمة بالناس. ولمعرفة أقل النسب من حيث اختيار أفضل الأوقات، فقد سجلت نحو ١٪ من عينة الدراسة الوقت الذي يكون قد أنهى جميع أعماله، وهي التي تتمثل في عدم التقيد بعمل محدد أو بوقت محدد. (أنظر الجدول رقم ٩-١٠).

جدول رقم (١٠) يوضح أسباب تفضيل أوقات الزيارة

السبب	الوقت				
	بعد صلاة العشاء	وقت الضحى	الوقت الفاضي	وقت الظهيرة	وقت العصري وبين المغرب والعشاء
عمان أكون خلصت أعمالتي	٢٨ (٤٣,١٪)				١ (١٠٠٪)
عمان أندر أقعد في حلقة الذكر	١٧ (٢٦,١٪)				
عمان أقابل الإخوان في الطريقة	٣٠ (٣٠,٨٪)	١ (٨,٣٪)			
عمان أكون خلصت صلواتي					

السبب						الوقت
بعد صلاة العشاء	وقت الضحى	الوقت الفاضى	وقت الظهيرة	وقت العصاري	بين المغرب والعشاء	
			٥(٧١,٤)٪			هو ده أنسب وقت بالنسبة لي
			٤(٨٠)٪			عشان الناس بتبقى مقيلة
	٨(٦٦,٧)٪	٢(٢٨,٦)٪	١(٢٠)٪			عشان لسه مكنتش بدأت يومي استبارك بييه
	٣(٢٥)٪					عشان مفيش زحمة
					٥(٨٣,٣)٪	عشان ما ارتبطش بوقت عدد
					١(١٦,٧)٪	عشان اكون مش متقيد بأي حاجة
٦٥	١٢	٧	٥	١	٦	المجموع

ثالثاً: صفات الأولياء ومناقبهم

جدول رقم (١١) يوضح الأسباب التي تجعل الإنسان ولياً

الأسباب	ك	٪
بالاستحقاق الشخصي		
ببركة ربنا وانتائه له		
لأنه بلغ مرحلة الزهد والرعاية الإلهية		
لما تستحوذ عليه الربانية وتطل عليه القدسية		
لما يكون له قدرات وبركات زي الأنبياء		
لما تكون كل أعماله مربوطة بالدين والورع		
بكل ما سبق	٩١	٩٤,٧
ورثة أحد الأولياء أو الآباء	٥	٥,٣
المجموع	٩٦	١٠٠

ومعرفة رأي عينة الدراسة عن الأسباب التي تجعل من الإنسان وليًا، فإن نحو ٩٤,٧٪ من جملة العينة رأّت أن هناك مجموعة من الأسباب لعل أهمها: الاستحقاق الشخصي وانتقاء الله لهم، وبلوغ مرحلة الزهد والرعاية الإلهية، وإطلال القدسية والاستحواذ الرباني والورع، بينما رأّت نحو ٥,٣٪ أن الإنسان يكون وليًا عن طريق وصولها بالوراثة. ويمكننا في ضوء النسب السابقة، أن نرى أن الإنسان وفق اعتقاداته الذاتية يشير إلى اتحاده مع ثقافات قديمة ترتبط بما يسمى بـ(الزمن العيدي) الذي يتم من خلاله إعادة الزمن الأصلي والمقدس الذي يتباين عن السلوك البشري، أو هو بالأحرى إعادة للزمن الأسطوري.

جدول رقم (١٢) يوضح أسباب تقديس الأولياء

يسمح بأكثر من استجابة

الأسباب	ك	%
قربهم من الله	٨٣	٨٦,٥
إنهم لديهم حضور وإحاطة بالغيبيات	٢٢	٢٢,٩
إنهم يجيبون الدعوات والمطالب	١١	١١,٥
إن الولي يحيى ويميت	-	-
إن لهم أحوالا ليست لأي بشر	٣٤	٣٥,٤
إن الولي يعلم متى يموت- إن موته باختياره	٥٥	٥٧,٣
إنهم يتواجدون في مكان واحد وفي وقت واحد	٤	٤,١
إنهم يطيرون ويتنقلون في الهواء	١	١,٠
إنهم هم الذين تولاهم بنصره ورعايته	٢٥	٢٦,٠
إنهم يحاربون النفس والهوى والدنيا والشیطان	١٦	١٦,٦
إنهم محفوظون من الفتن وزاهدون في الدنيا	١٩	١٩,٨

وإذا كنا أوضحنا فيما تقدم للأسباب التي تجعل الذات البشرية وليًا، فإن أسباب تقديس الناس هم يتمثل في قربهم من الله ٨٦,٥٪، وفي أن أحوالهم ليست هي أحوال البشر ٣٥,٤٪، وأنهم يطيرون ويتنقلون في الهواء ١٪، وأنهم يجيبون الدعوات والمطالب ١١,٥٪، وأنهم يعلمون متى يموتون ٥٧,٣٪، وأنهم يتواجدون في مكان واحد وفي وقت واحد ٤,١٪، وأنهم يتولاهم الله بنصره ورعايته ٢٦,٠٪، وأنهم يحاربون النفس والهوى والدنيا والشیطان ١٦,٦٪، وأنهم محفوظون من الفتنة ويزهدون في الدنيا

١٩,٨ ٪، وأن لديهم حضوراً وعلماً بالغيب ٢٢,٩ ٪. إنه حسب ذلك فإننا نكون أمام تفرقة بين المقدّس والديني، فإذا كانت هذه النسب تعبر عن أحوال المقدّس والغيبى، فإن زمن البشر يتنافى مع أسباب التقديس الذي ما هو إلا خرق للعادة وإنتاج ما لا نهاية لكل شيء.

جدول رقم (١٣) يوضح أفعال الولي في الكون

الأنفال	ك	٪
يمنع الأذى	١٣	١٣,٥
يساعد الناس في فك كرباتهم	٢٧	٢٨,٢
يشفي المرضى	٨	٨,٣
يفك السحر	٣٤	٣٥,٤
يتوسط بين الناس والله	٥	٥,٢
يكشف الكرب	٩	٩,٤
المجموع	٩٦	١٠٠

وبيد أن الجدول السابق قد أشار إلى صفات الولي وأسباب خلع القداسة عليه، فإنه من خلال الجدول الحالي (رقم ١٣) يمكننا أيضاً أن نقف على طبيعة أفعال الولي في الكون، وهو ما أوضحته نحو ٣٥,٤ ٪ من عينة الدراسة أفادوا بأنهم يقومون بفك السحر، وأن نحو ٢٨,٢ ٪ أفادوا بأنهم يساعدون في فك كربات الناس، ثم أفاد نحو ٥,٢ ٪ أنهم يتوسطون بين الناس والله. وبعيداً عن الترتيب السابق، فإن حوالي ١٣,٥ ٪ يكشفون عن أنهم يمنعون الأذى عن الناس، ثم حوالي ٩,٤ ٪ أبانوا بأنهم يكشفون الكربات، ثم حوالي ٨,٣ ٪ يبينون أنهم يشفون المرضى.

إذن فالأولياء يفعلون كل شيء وقدراتهم تطول كل شيء، بدءاً من الخلق والرزق إلى الشفاء. إننا أمام كل ما سبق نكون بصدد ما يسمى بـ(الإنسان الديني) أو ما يطلق عليه بـ(الإنسان الكلي)، الذي من وجهة نظر أخرى يفرض مجموعة من المناقب التي يتحلى بها الولي، ومن ثم يعيش من خلالها في الزمن المقدّس.

جدول رقم (١٤) يوضح طبيعة صفات الولي

يسمح بأكثر من استجابة

الصفات	ن	%
قريب من الله	١٧	١٧,٧
باطله عبودية وظاهرة قدرة	٧	٧,٢
هو من ولاء الله على البشر	٢٣	٢٣,٩
هو ولاء لله ودينه	٢٥	٢٦,٠
هو وريث للنبي	٢٧	٢٨,١
هو من أطاع الله باخلاص وفناء	١٨	١٨,٨
هو محب الله	٢٢	٢٢,٩
هو قريب من الله والناس	١١	١١,٥
هو منكك الكربات	١٢	١٢,٥
المجموع		

وباعتبار أن ما سبق هو تعيين لأفعال الولي في الكون، تلك التي تتحدد من خلال أسباب القداسة، فإن الوقوف على صفات الولي الذي يوضحها الجدول رقم (١٤) يبين أنها نتيجة لأنه وريث للنبي ٢٨,١٪ ولتولية الله له ٢٦٪، وأنه هو من ولاء الله على البشر ٢٣,٩٪ وأنه أطاع الله بإخلاص وفناء ١٨,٨٪، ولقربه من الله ١٧,٧٪، وأنه يتحلى بالعبودية والقدرة ٧,٢٪، وأنه محب لله ٢٢,٩٪، وأنه يساعد في فك الكربات ١٢,٥٪، وأنه قريب من الله والناس ١١,٥٪. إن المدقق في هذه الصفات، وحسب ترتيب أسباب القداسة التي رمت بها عينة الدراسة على الأولياء، يجعلنا نرى أنهم يقتربون من صفات الأنبياء، إذ تكون لديهم الخوارق والمعجزات وفعل كن فيكون، وهو ما يجعلنا بصدد الإيذان بالعود الأبدي الذي مفاده أن الفرد يسعى إلى إحياء مقولة التصور الدوري للزمن، أو الخروج من العالم الدنيوي والولوج إلى السماوي.

جدول رقم (١٥) يوضح طبيعة أفعال الولي وارتباطها بالدينا

الطبيعة	ك	%
بالدينا	٣٣	٣٤,٤
بالسما	٣٦	٣٧,٥
بالاثنين معاً	٢٧	٢٨,١
المجموع	٩٦	١٠٠

ومع أن الجداول السابقة قد أوضحت ما يتصف به الولي من صفات، فإنه للوقوف على رأي المبحوثين حول طبيعة أفعال الولي ومدى ارتباطها سواء بالدينا أو بالآخرة، فإن نحو الثلث من العينة ٣٤,٤٪ أفادوا أنها ترتبط بالدينا. أو بمعنى آخر أنها لا تنفك عن أعمال البشر، وبزيادة عن النسبة السابقة بحوالي ٣,١٪ أوضحوا أنها ترتبط بالقدسي أي بكل ما هو إلهي، أما من قال الاثنين معاً فكانت نسبتهم نحو ٢٨,١٪، وهو ما يعني أنه لم يكتف بالسما فقط ولكنه مزج معه الأرضي في آن.

جدول رقم (١٦) يوضح أسباب ارتباط أفعال الولي بالسما

الأسباب	ك	%
لأنه يأتي بالمعجزات	٩	٢٧,٣
لأنه يينفع الناس	٧	٢١,٢
لأنه يتوسط بين الناس وربهم	١٢	٣٦,٤
لأنه ظاهر وله كرامات	٥	١٥,١
المجموع	٣٣	١٠٠

وإذا كانت عينة الدراسة قد أوضحت مدى تباينها في الكشف عن ارتباطات أفعال الأولياء، فإن الجدول رقم (١٦) يحاول الكشف عن سبب ارتباط أفعال الولي بالسما، من وجهة نظر المبحوثين؛ إذ أوضح حوالي ٣٦,٤٪ أنهم يتوسطون بين الناس وربهم، وأن نحو ٢٧,٣٪ يرجعونها إلى المعجزات التي يأتون بها، وهناك من يربطونهم بالنفع للناس وهم نحو ٢١,٢٪، بينما يعزى ١٥,١٪ على أنهم هم كرامات وأطهار. والواقع أن ارتباط الأولياء بالسما يجعل من هؤلاء يرتبطون بالمعجزات وينخلعون من البشرية، ومن جهة أخرى يدخلون في إطار التخيل والإبداع لطبيعة القوى الغيبية، وتفعيل الدوافع اللاشعورية التي تتوافق مع سياق تاريخي آخر غير الذي نعيش في إطاره.

جدول رقم (١٧) يوضح أسباب ارتباط أفعال الولي بالدينيا

الأسباب	ن	%
لأنه بشر مثلنا	١٤	٣٨,٩
لأن البشر لا ينخلعون عن إنسانيتهم	٩	٢٥
لأن المعراج إلى السماء للملائكة والأنبيا	٢	٥,٦
لأن منيش حاجة أمها الاتحاد مع الله	١١	٣٠,٥
المجموع	٣٦	١٠٠

وبالكشف عن أسباب ارتباطهم بالدينيا، فإن نحو ٣٨,٩٪ يبينوا أنه لا ينخلع عن صفة البشر، وأن نحو ٣٠,٥٪ ينفون نظرية الاتحاد مع الله؛ إذ لا يصح اتحاد الناسوت مع اللاهوت، وأن نحو ٢٥٪ أفادوا أن الولي لا يترك إنسانيته لكي يلحق بالإلهي لمجرد أن له كرامات، فضلا عن أن نحو ٥,٦٪ يرون أن بلوغ السماء والمعراج لها لا يكون للإنسان، وإنما للمختارين والرسل وللملائكة، ذلك الذي يجعل الأولياء والناس سواء، وأن التماهي مع القدسي ما هو إلا شطح للخيال؛ إذ يكون الله في صفاته وكبريائه وقدرته منزهة عن التشبيه أو الضد.

جدول رقم (١٨) يوضح أسباب ارتباط طبيعة الأولياء بالسماء والأرض معا

الأسباب	ن	%
لأنه ينسلخ عنه بشريته	١١	٤٠,٧
لأن الوصول إلى الله قرينة ومشاهدة	٩	٣٣,٣
لأن السماء هي التي وليه	٣	١١,٢
لأن السمو بالروح هو سمو بالبدن	٤	١٤,٨
المجموع	٢٧	١٠٠

ولرصد الأسباب التي تجعل الأولياء يرتبطون بالسمائي والأرضي معا، فإن نحو ٤٠,٧٪ يرون أنهم ينسلخون عن بشريتهم، وأن نحو ٣٣,٣٪ يرون أنهم يعرجون إلى الله ويدنون قرينة ومشاهدة، وأن نحو ١١,٢٪ منحوا السماء المبادرة والاختيار في توليتهم أو منحهم صفة الولاية، وهذا ما يجعلنا نرى أن هؤلاء خرقوا عادة الخلق في مخالفة النفوس والتقرب إلى الله. إنهم بهذا هتكوا العادة حتى صار لهم التحكم في الأمور والاتحاد مع الله.

جدول رقم (١٩) يوضح طبيعة علامات الولاية

الأسباب	ن	%
أن يكون له أحباب ومريدون وطريقة	٢٥	٢٦,٢
أن يكون له مقام أو مشهد	٢٢	٢٢,٩
أن يكون له معجزات وكرامات وعلامات	٢٧	٢٨,١
أن يكون إمامًا للناس في وقته	١٢	١٢,٥
أن يكون متبوعًا بعد مماته	١٠	١٠,٤
المجموع	٩٦	١٠٠

وحيث إن الولي يتصف بالقداسة، وهو ما يتجلى في أفعاله، فإن طبيعة علامات الولاية تتضح في وجود معجزات وكرامات ٢٨,٢٪، ووجود أحباب ومريدون وطريقة ٢٦٪، وأن يكون له مقام أو مشهد ٢٢,٩٪. وحيث إن ما سبق هو ما يمثل الفئات الثلاث الأولى من حيث الترتيب، فإن هناك من يرى أن يكون إمامًا للناس في وقته ١٢,٥٪، أما من يرى أن يكون متبوعًا بعد مماته ١٠,٤٪. والمتأمل في هذه الأسباب يجدها تتعلق بالمظهر وليس بالجوهر، وهو ما يجعلنا نرى أن التدئين الشعبي يتخاصم مع أدوار الدين في ترسيخ العقيدة وتعاليم الله، ناهيك عن أن استناده إلى القداسة لا يرتبط إلا بالإثارة الذهنية وليس بالأمور الواقعية أو المشاهدات الحسية.

جدول رقم (٢٠) يوضح مدى تنوع شخصيات وأنماط الأولياء من خلال طبائعهم الروحية

البيان	ن	%
نعم يتنوعون	٥٧	٥٩,٤
لا يتنوعون	٣٩	٤٠,٦
المجموع	٩٦	١٠٠

وحيث إن الجداول السابقة قد أشارت إلى ما ينبغي أن تتوافر فيه صفات الأولياء من وجهه نظر المبحوثين، فبالتعرف على مدى تنوع شخصياتهم وطبائعهم الروحية، فإن هناك ما ينوف عن نصف العينة بقليل يوافق على وجود هذا التنوع، بينما نحو ثلثي العينة لا يوافق على ذلك؛ إذ يساوي بين فحولهم وصغارهم، أو بين فئة تتواجد في الريف وأخرى موجودة في القاهرة على سبيل المثال، وهو ما يجعلنا نرده إلى الخوف منهم، أو الرهاب من الموتى، ذلك الذي يجعل الانفعالات الداخلية تسقط هذه المشاعر على الأموات بالخارج.

جدول رقم (٢١) يوضح أسباب تنوع شخصيات الأولياء

الأسباب	ن	%
لأن منهم يعملون بالقرآن والسنة	١١	٢٠,٦
لأن منهم من خلال الدين بيّفكوا السحر	٢٤	٤١,٣
لأنهم بيّفنوا المرضى	١٨	٣١,٣
لأن طريقهم إصلاح للناس	٤	٦,٨
المجموع	٥٨	١٠٠

وبتمحيص أراء عينة الدراسة حول الأسباب التي تؤدي إلى التنوع، فإنه من خلال الجدول رقم (٢١) يتضح لنا أن نحو ٤١,٣٪ يرجعون هذا الاختلاف إلى قدرتهم على فك الأسرار، وهذا ما يمكن رده إلى طبيعة الإنسان البدائي الغارق في الجهل والذي يعيش في عالم غير موضوعي يأتي به من "وعي الباطن ويرتبط بمجموعة من المحرمات. وإذا كانت النسبة السابقة مثّل أعلى المراتب في تصورات المبحوثين، فإن المرتبة الثانية تأتي من خلال قدرتهم على شفاء الأمراض؛ إذ حظيت بنحو ٣١,٣٪ وهو ما يعبر عن صراع بين فكر علمي وآخر بدائي يرتبط بالأحرى بنسق فكري محدد، والمرتبة الثالثة ٢٠,٦ وهم ما يربطون الأولياء بالقرآن والسنة من خلال عملهم. أما المرتبة الأخيرة فكانت ٦,٨٪ وهي التي يعزوها المبحوثون إلى قدرتهم على الإصلاح، وهو ما يرجع إلى اعتبار الأولياء هم من الهداة والبررة الذين يستمدون النور والإصلاح من مشكاة الرسالة ومرفاة النبوة، أو أن قلوبهم تتعلّق بالمعارف الإلهية أو القدسية التي تبعث الأسرار الربانية والفيوضات اللدنية.

رابعاً: أسباب التنوع في قدرات وطبائع الأولياء

جدول رقم (٢٢) يوضح أسباب عدم تنوع شخصيات الأولياء

الأسباب	ن	%
كلهم زى بعض ومفيش فرق	٩	٢٣,١
الفرق في المهن بينهم وإلّا عندهم ضلالت	٨	٢٠,٥
لأن كلهم بشر ومفيش عندهم إعجاز	١٩	٤٨,٧
لأن كلهم بيعملوا بكلام ربنا	٣	٧,٧
المجموع	٣٩	١٠٠

ولما كان ما سبق يعكس وجهة نظر المبحوثين الذين أفادوا بأسباب تنوع الأولياء، فإنه للوقوف على أسباب عدم التنوع، فإن الجدول رقم (٢٢) يكشف عن أن

هناك نحو ٢٣,١٪ من ذهبوا بوجود عدم التنوع، هنا حوالي ٢٠,٥٪ يرجعونها إلى أنهم مهوسون بهم، وكذلك يدعون ٤٨,٧٪ بأن الإعجاز الذي يتحدث عنه كثير من المبهورين والمغيبين ما هو إلا ضلالات وأوهام، ذلك الذي يدخل في إطار المجاز، والذي بمقتضاه يكون الولي هو القادر والكاشف والمبتلي والشافي.

جدول رقم (٢٣) يوضح موقف عينة الدراسة من التفرقة بين الأولياء والله
(أنت مع من، لا يفرق بين الأولياء والله)

البيان	ن	%
معهم		
ضدهم	٩٦	
المجموع	٩٦	١٠٠

وعلى الرغم من أن عينة الدراسة قد انقسمت في بيان ما إذا كانت هناك اختلافات بين الأولياء وقدراتهم ومعجزاتهم، إلا أن عينة الدراسة برمتها لم تساو بين الله والأولياء، وهو ما يتجافى مع كثير من أدبيات التصوف أو ما نشهده في تراث مناقب الأولياء، الذين وفق قراءته الظاهرة تجد مضاهات مجروحة بين الخالق والمخلوق أو عروجاً أو اتحاداً بينهما.

جدول رقم (٢٤) يوضح أسباب الموقف السلبي من عدم التفرقة بين الله والأولياء

البيان	ن	%
لأنه كفر	٦٨	٢٠,٨
لأن مفيش حد زي ربنا	١٢	١٢,٥
لأن دول مرضى ومهوسين وشاطحين	١٦	١٦,٧
المجموع	٩٦	١٠٠

وللكشف عن الأسباب التي دفعت عينة الدراسة كلها إلى وجود فرق بين الخالق والمخلوق، فإن هناك قرابة ثلاثة أرباع العينة ترى أنه يدخل في باب الكفر، وأن نحو ١٦,٧٪ يرون أن من يرى مثل ذلك يدخل في إطار المرض والهوس والسطح، وأن نحو ١٢,٥٪ يرفعون الله درجات لا يدخل أي بشر في مضاهاة معه.

جدول رقم (٢٥) يوضح موقع الأولياء في العالم

الموقع	ن	%
في الأرض	٦٦	٦٨,٨
في السماء	٧	٧,٣
في الأركان الأربعة	٤	٤,٢
في حفظ الرسالة	١٩	١٩,٧
المجموع	٩٦	١٠٠

ولتبيان موقع الأولياء في العالم، فإن هناك حوالي ٦٨,٨٪ من حجم العينة يعينون موقعهم في الأرض، هو ما يجعلنا نرى هؤلاء لا يخلعون ناسوتيتهم عن أنفسهم، وهناك نحو ٧,٣٪ ما يتجلى في وجود نسبة ضئيلة تحدد موقعهم في السماء، وهو ما يدفعنا إلى أن هؤلاء يباحون بين الإله وعباده. ومن خلال الجدول ذاته فإن هناك نحو ١٩,٧٪ يرون أن موقع الأولياء يتمثل في حفظ الرسالة والعقيدة، بينما نجد نحو ٤,٢٪ من عينة الدراسة يركنون إلى الفكرة التي مؤداها أن الأولياء يمثلون أقطاب الأرض والسماء؛ إذ يقومون بوظائف تدبير شؤون الكون، ومن ثم يزعمون بوجود ديوان من الأولياء وظيفته الأساسية هي إدارة الكون وهو ما قال به القشيري يوماً ما.

جدول رقم (٢٦) يوضح مهام الأولياء في الحياة الدنيا

المهام	ن	%
ترتيب الكون	١٧	١٧,٧
حفظ الرسالة والدين	١٩	١٩,٨
التوسط بين الله والبشر	٣٧	٣٨,٥
قضاء الخوائج	١٢	١٢,٥
تيسير أمور الناس	١١	١١,٥
المجموع	٩٦	١٠٠

ولتوضيح مهام الأولياء في الحياة الدنيا من خلال آراء عينة الدراسة، وهو ما يكشف عنه الجدول رقم (٢٦)، فإنهم أفادوا أن ما يقرب من ٣٨,٥٪ يرون أنهم يتوسطون بين الله والبشر، وأن نحو ١٩,٨٪ يرون أنهم يقومون بوظيفة حفظ الرسالة واستمرار العقيدة والدين، وأن حوالي ١٧,٧٪ يرون أنهم يرتبون الكون، ويأتي في ذيل هذه النسب نحو ١٢,٥٪ يذهبون أنهم يقضون الخوائج، وأن حوالي ١١,٥٪ يقرون

بتيسيرهم لأمر الناس، وهو ما يجعل هؤلاء يتبركون بالأولياء ويلجأون إليهم، بحثا عن الخير ومقاومة للشر، وهو ما يعكس أيضا إلى أي حد يتسم هؤلاء بالجهل والعجز وقلة الخيلة والاعتراب، ناهيك عن شيوع البعد الديني ذي الشكل الشعبي الذي يختزل الواقع الأنطولوجي والمعرفي والاجتماعي، ويفرض الماضي على الحاضر والمستقبل.

جدول رقم (٢٧) يوضح مدى وجود معارضة بين بعض الناس وفكرة الولي

البيان	ن	%
نعم	٣٢	٣٣,٣
لا	٦٤	٦٦,٧
المجموع	٩٦	١٠٠

وللكشف عن مدى موقف الناس من فكرة الولي، فإن الجدول رقم (٢٧) يوضح أن هناك نحو ثلثي العينة لا يعارضون هذه الفكرة، بينما الثلث الآخر عكس ذلك، وهو ما يؤكد ما أشرنا إليه في نهاية الجدول السابق، ناهيك أن هؤلاء يغلفهم الخيالات والهلوسة الذهنية بل ومخاصمة الواقع.

جدول رقم (٢٨) يوضح أسباب عدم وجود خصومة بين الناس وفكرة الولي

الأسباب	ن	%
لأن من يعادي الولي كأنه عادي الله	٢٦	٤٠,٦
لأنهم من ورثة الأنبياء	٢٢	٣٤,٤
لأن من يعادي وليا يتوعدده الله بالأذى	١٤	٢١,٩
لأنهم أعمدة الدين في الدنيا وفي الزمن ده	٢	٣,١
المجموع	٦٤	١٠٠

وإذا ما أردنا أن نستبين الأسباب التي تمنع وجود خصومة أو مشايعة لفكرة الولي، فإنه من خلال الجدول (رقم ٢٨) يتضح أن حوالي ٤٠,٦٪ من أشاروا بعدم وجود خصومة، أو هم يشايعون الفكرة، أن معاداة الولي هو معاداة الله، وأن ٣٤,٤٪ يرون أنهم هم ورثة الأنبياء، وأن الله سيؤذي من يعاند الأولياء، وهؤلاء يمثلون حوالي ٢١,٩٪، وأن نحو ٣,١٪ يرون أنهم يمثلون عمدة الدين، لذا لا يتوجب معاداة وجودهم وأفكارهم وطرائقهم. ومن ناحية أخرى، فإننا نرى أن الإنسان هنا في إطار هذه الاستجابات يبحث عن معنى للنشاط ووعيه، أو قل إنه أسير لمعايير تضعها الذات الإنسانية؛ إذ تم مزج التاريخ الأبدي بالإيمان بالوجداني.

جدول رقم (٢٩) يوضح أسباب وجود خصومة بين الناس وفكرة الولي

الأسباب	ن	%
لأنه يخشى في مسألة الشرك	١	٢,٢
لأن الدين والسنة منعتني على كده	١٠	٢٦,٩
لأن الأولياء بهر زينا	١	٢,٢
لأن فيه ناس لا يؤمنوا بكده	١	٢,٢
المجموع	١٣	١٠٠

وإذا ما أردنا إلقاء الضوء على الأسباب التي تدفع بوجود خصومة بين الناس والأولياء، فإن من أجابوا بذلك، أشار نحو ٢٦,٩٪ منهم إلى أن الدين والسنة لم تفرض ذلك، وأن نحو ٢٣,١٪، أي نحو ربع العينة قد أفادوا أنها تؤدي إلى الكفر والمروق عن الدين، وأن هناك مجافة لذلك، ذلك الذي يتماشى مع الدين الرسمي.

جدول رقم (٣٠) يوضح رأي عينة الدراسة في مراتب الأولياء
(هل هم على مراتب متعددة)

الرأي	ن	%
نعم	٧٤	٧٧,١
لا	٢٢	٢٢,٩
المجموع	٩٦	١٠٠

وإذا ما أردنا الوقوف على مدى التدرج في مراتب الأولياء، من وجهة نظر الباحثين فإن نحو ٧٧,١٪ من عينة الدراسة تقر بوجود هذا التدرج، بينما نجد أن نحو ٢٢,٩٪ يذهبون عكس ذلك. وذلك هو عين ما أشارت إليه دراسة (حسن الخولي) الذي يبايز فيها بين الأولياء الأموات والأحياء، أو بين الأولياء المؤشرين والقادة وشهداء المعارك، والمتوفين، فضلا عن التمييز بين فحول الأولياء الذين ينتسبون للشجرة المحمدية ونسل الرسول ﷺ، وغيرهم من الأولياء، أو بين العوالم والأطراف.

جدول رقم (٣١) يوضح أسباب الموافقة على وجود مراتب للأولياء

الأسباب	ن	%
لأن فيهم أقطاب ورؤساء محاكم	١٣	١٧,٦
لأن بركات كل واحد مش زى الثانى	١٧	٢٣,٠
نسل الرسول (ص) مش زى أي حد	٢٥	٣٣,٧
اللى من العراق مش زى إللى من الجزيرة أو المغرب	٧	٩,٥
فيهم أولياء كبار ومشهورين ومنهم على قد حالهم	١٢	١٦,٢
المجموع	٧٤	١٠٠

وحيث إن الجدول السابق كشف عن وجود نسبة كبيرة من عينة الدراسة أفادت بوجود مراتب وتدرج في المكانة للأولياء، فإن ذلك يعود لمجموعة من الأسباب التي أوضح عنها الجدول رقم (٣١) الذي يفيد أنها تعود إلى أنهم أقطاب ورؤساء محاكم ١٧,٦٪، وأن ما يرتبط بالولي من بركة تتفاوت من واحد إلى آخر ٢٣,٠٪، وأن الولي الذي يرتبط برسول الله ﷺ غير الأولياء الذين يدخلون في مصفوفة أخرى ٣٣,٧٪، وأن المكان الجغرافى يخلق على الأولياء قدرة معينة ٩,٥٪، أو أن الأولياء المشهورين في المدن الكبرى يتباينون عن ذويهم في المناطق الطرفية ١٦,٢٪، وذلك الذي يعكس أيضاً طبيعة السلطة والتفاوت الاجتماعى.

جدول رقم (٣٢) يوضح تفضيل عينة الدراسة للأولياء

يسمح بأكثر من استجابة

الأسباب	ن	%
أقربهم إلى البيت المحمدي	٩٢	٩٥,٨
أطهرهم وأحسنهم وأتقاهم في دينهم	٢٦	٢٧,١
الذين هم بطولات وخاضوا المعارك والكرامات	٢٧	٢٨,١
الصلحاء في الدنيا وهم الخوارق	١١	١١,٥
المجموع		

وإذا كنا قد أشرنا قبل قليل إلى أنواع الأولياء، فإن الجدول رقم (٣٢) يبين أن أهم الأولياء من وجهة نظر عينة الدراسة هم الذين ينتمون إلى الرسول ﷺ ٩٥,٨٪، ويأتي في الترتيب الثاني من هم كرامات وبطولات نتيجة خوضهم المعارك ٢٨,١٪، ثم يأتي من هم يتميزون بالتقوى والطهر ٢٧,١٪، ثم من يتمتع بالخوارق ١١,٥٪. أي أن اللجوء إلى الأولياء يعود إلى وعي المبحوثين بقدراتهم، في مقابل عجز الذات البشرية عن فهم طبيعتهم وقدراتهم، ولكونهم أسرى لعذابات الواقع دون تغيير.

جدول رقم (٣٣) يوضح علامات الأولياء

العلامات	ن	%
الخوارق	-	
الكرامات	-	
الاستقامة على دين الله	-	
طبي الأرض	-	
الخوف من الله	-	
الصلاح والكشف	-	
شفاء الأمراض	-	
كل ما سبق	٩٦	١٠٠
المجموع	٩٦	١٠٠

ولما كان الجدول السابق قد كشف عن نسب التفضيلات وأسبابها، فإن الجدول الراهن يوضح أن الأولياء تأتي من خلال تفعيل كل الأسباب التي كنا نشير إليها سابقاً وهي الخوارق والكرامات والاستقامة، وطبي الأرض والخوف من الله والصلاح والكشف وشفاء الأمراض، أي الصفات التي تعطي للأولياء القدرة على الفعل وتحقيق الإشباع الغريزية وهو ما يفوق قدرات الإنسان العادي. إن الملاحظ هنا أن المبحوثين قد مازجوا بين المقدس والدنيوي، لكي يكون الولي هو الإنسان الكامل الذي يتمتع بقدرات فائقة تتجاوز القدرات التي يتمتع بها الإنسان العادي.

وفي ضوء كل ما تقدم، وفي ختام الفصل الراهن، يمكننا التركيز على مجموعة من النتائج المهمة التي أفرزها وهي:

أولاً: إن اللجوء إلى الأضرحة والأولياء والأموات قتل روحاً شعبية بديلاً عن المؤسسات الرسمية، أو قل إنها تعد المكان المفتوح الذي ينجلب إليه الفرد بطريقة ذاتية، مرتبطاً بذات شفاهية وحكايات تخلع عن الولي، وهو ما يتناسب مع احتياج الناس للخرافة والمعجزات والمخلص الذي ينتظرونه من أجل إشباع احتياجاتهم أو التخلص من الآلام والأزمات والسمو الروحي واستبدال الأرضي بالسماوي.

ثانياً: إن التدين الشعبي أسلوب متكرر يكتسب ويتعلم ويمارس ويتوارث اجتماعياً، أو قل إنه عادات الأفراد والمجتمع التي تنبع من جهودات الناس لإشباع حاجاتهم وتغليب الأساليب الشعبية في الطلب بديلاً من الخضوع للمعايير الوضعية.

ثالثاً: إن المتأمل في الاعتقادات الشعبية نحو الأولياء يجد أن ما يخلع عليهم هو نتيجة لممارساتهم وتجلياتهم؛ إذ يكون الولي الحقيقي هو الذي يلبي احتياجات الناس، فضلاً عن أن الكرامة الحقيقية له تتمثل في عدم توجيه أية إهانة إلى الضريح وصاحبه، ذلك الذي يجعل العبادة الأولية التي عرفتها المجتمعات البدائية يمكن أن تكون مفتاحاً لتفسير التدين الشعبي بشكل عام وعبادة الأولياء بشكل خاص.

رابعاً: إن اقتران الولي بالخالق؛ يجعل تجلى المطلق على الأولياء، يتماهون معه في صفاته وكبريائه وقدرته وعلمه المحيط، وهو ما يبايز ولي عن آخر وفقاً لطبيعة الكرامات والمعجزات والخوارق التي يفعلها.

خامساً: إن الأولياء هم آهة صغار أو أنصاف آهة، يلعبون دوراً مميزاً على مسرح أحداث الأسطورة، أو قل إنه وفقاً للمفاهيم الذهنية والانفعالات الجوانية، فالاعتقاد بالولي يعد ظاهرة جمعية تلعب دوراً مهماً في إشباع الاحتياجات وتخليص الناس من عذابات الحياة. فالاعتقاد الشعبي يحدد شخوص هذا المجتمع الخفي، والنوازع البشرية والقوى الخفية والخوف من المستور، و يجعل الدوافع اللاشعورية تلعب دوراً محورياً في البحث عن الخيالات.

سادساً: إن كرامات الأولياء ما هي إلا نص يجسد رؤية معينة للعالم، رؤية غير رسمية تصوغها أحلام البسطاء والضعفاء والمحتاجين، ذلك الذي يوضح بقوة أزمة القهر الاجتماعي، وقدرة الجماعة على تخليق الخيال باستمرار.

سابعاً: إن الولي له قدرة فائقة في استمرار العالم وبقائه، وهو ما يجعله يتحكم في أدق الأشياء. إنه حسب تفجير طاقة الإبداع والخيال، فالأولياء مسئولون عن تعديل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بل والسياسية.

ثامناً: إن الولي أو الشخص المقدس، هو الذي يمتلك المعرفة الوثيقة والخاصة بالقرب من الله؛ إذ من خلالها يقوم بالتوسط بين الفرد وبين الله، ذلك الذي لا يكون حكراً على الدين الإسلامي وحسب، بل يتشارك مع أديان أخرى مثل الديانة المسيحية.

الفصل السابع
الاعتقاد وأنسنة الإله

مقدمة

تشهد ساحات كثيرة في مصر وجود أضرحة وقباب ومشاهد للأولياء يقصد أو يرتحل إليها المريدون والأتباع إما للتبرك أو لطلب الحاجة أو للوساطة بين الفرد والله، وهو ما يتطلب تهيئة من الذات قبل الاستعداد وشد الرحال إلى موقع الولي، تلك التي تتنوع من خلالها المقاصد، فهناك من يزور لقراءة الفاتحة والصلاة وإقامة الطقوس الخاصة بالمكان، وهو ما يفرض ضرورة الوضوء والاستحمام والنظافة والتطيب، وهناك أيضًا من يقوم بالطبخ والذبح (الوجبة القربانية) التي من خلالها تتم الوساطة بين الإنسان والله.

ولما كانت الزيارة دائمًا تكون عن طريق الدعوة، إما من خلال الاعتقاد الخاص بالولي وقدراته وهو ما يأتي من خلال التواتر الشفاهي المنقول، أو عن طريقة رؤية (حُلم) رآه الفرد ومن خلاله تم استدعاؤه إلى المكان أو الضريح، وهذا ما يجعلنا نرى أنها تلبية لدعوة صاحب الضريح للزائرين. ولكن ما أن تتم الزيارة، وحتى تبدأ الشعائر الخاصة بالمكان^(*) وهي التي تتمثل في الإذعان والخضوع والانكسار وطرح الشكوى، حتى يتم تلبية الدعوة من قبل الولي لزائريه، ذلك الذي يأتي من خلال إيمان خاص من المريدين بأن روح الولي حاضرة، وتأتي وتقوم حول الزوار والمكان وتشاهد وتعني كل شيء. وحيث إن الولي مقدس، فإن الدعاء له ليس بينه وبين الله حجاب، أو هو مقبول وملبى بطبيعة الحال.

إنه حسب هذا الفهم نجد أن المريدين ينتحبون ويعلمون بأصواتهم، وكأن الشيخ أصم لا يسمع إلا بالصراخ. وبجانب هذا الفعل، فالمشاهد هذا الضريح يجد أيضًا أن هناك من يدخل مطأطأ الرأس تحية وإكبارًا للولي وبركاته، فضلًا عن الصلاة على الرسول

(*) يشير مفهوم الشعائر إلى مجموعة من الأفعال المتكررة Repetitive actions التي ترتبط بالعادات ذات العلاقة بالنسق الديني، ولعل أبرز مثال على ذلك هو زيارة الأضرحة والتبرك بالأولياء. تلك التي لا تنفصل عن الاعتقادات الدينية التي ترسخ داخل الذات، وتفرض عليها سلوكًا محددًا ونسقًا من الإشارات ترتبط هي الأخرى بالاعتقاد بالأولياء وأدوارهم ووظائفهم. أنظر: فاروق مصطفى، الموالد... مرجع سابق، ص ٣٧.

(عليه الصلاة والسلام) (الصلاة والسلام عليك يا حبيب الله) ووضع اليدين على الرأس والصدر بعد التمسُّح بأعتاب المكان وأركانه، وعلى المشهد ذاته الذي يرقد تحته (أو لا يرقد) الشيخ.

وإذا كانت مثل هذه الأفعال تشير إلى وجود قناعة واعتقاد بقداسة الولي، فإن هناك من يقدح فيه، خاصة بما يرتبط بالممارسات الدنيوية. إن زوار هذا المكان غالباً ما يجعلون معهم ما يندس المكان خاصة الأطعمة، إنهم نتيجة لشعورهم بالتبرك في إطار وجودهم الفيزيقي أو المادي بالمكان، فهم ينفقون وقتاً طويلاً بجانب الضريح، وهو ما يفرض وجود اللائم القرمانية التي يتناولونها، أو يقومون بتوزيعها، ذلك الذي تفرضه فكرة القداسة والبركة للأشخاص والأماكن التي ترتبط بالأولياء أنفسهم، فضلاً عن سيادة فكرة التمالح (أكل العيش والملح) معهم.

ولكن قبل طرح مثل هذه الأفعال والممارسات والطقوس بحسبانها أفعالاً متكررة تكشف عن أنطولوجية أصيلة في العودة إلى الماضي ومحاكاة النموذج السماوي، وخطب ود المقدس، والهروب من اليومي والعودة إلى الزمن البدائي، فإننا سوف نعرج أولاً على طبيعة المكان وجغرافيته وطبيعته الفيزيكية من خلال عيون أنثروبولوجية.

أولاً : في وصف المكان

اسم (حابس الوحش) يسبغ عليه مريدوه قدسية خاصة؛ إذ يجتذب أهالي الفيوم والمحافظات المجاورة التي تمتد إليها الأساطير المرتبطة بالولي، باعثن النشاط طبقاً لطقوس المقام والحكاوي المتواترة عن بركات ومعجزات الشيخ. لذا نجد في سياق هذا الاعتقاد تظهر فضاءات واسعة بين أناس يمارسون طقوسه وآخرين يتحدثون عنه، ذلك ما يجعل العقيدة أو التدئين المرتبط به يتكون من إيماءات وسلوكيات ورموز وحكى وأساطير و طريقة إخراج، فضلاً عن شيوع لغة للحوار والتواصل، من خلالها، تتمازج الناس وتتفاعل برغم صعوبة الجغرافيا والأنماط الاجتماعية والرموز المكانية والسلوكيات، ناهيك عن وجود أنماط معينة تسمح بتواجد الناس قلما تتوافر إلا في مثل هذا الضريح^(*).

(*) أنظر الشكل رقم (١) في الملاحق

وحيث إن أي مقام لا يمكن أن يكون كذلك دون أن تكون له ساحة وطقوس وممارسات واعتقادات، يكون فيها كل شيء مباح، والإبداع وارد، فإننا ننظر إلى هذا المكان في ضوء تقديس الناس له، أو قل لبناء فراغي تم تأسيسه وفقاً للمخيل الاجتماعي الذي فرضه العقل النشط والمبدع للشخصية التسويقية التي فرضت وجودها وكلامها من خلال ما تحمله من ثقافة جوانية وحسب.

ويعود وجود ضريح (حبس الوحش) إلى ما يربو عن مائة عام، وهو يعد من الأضرحة أو المقامات التي تغطي بكنانة مقدسة، إذا ما قورنت بثله من الأضرحة الأخرى؛ إذ يفد إليه الناس من كل فج عميق، نتيجة لشيوع الأساطير التي حاكها الناس وتلوكتها الألسنة حول القدرات الفائقة لصاحب المقام ومعجزاته وكراماته وبركاته و الخوارق التي يفعلها ويشتهر بها، تلك التي تساهم في الشفاء وفك ضائقة المحتاجين.

ووفق الحكي المتواتر، ترجع تسمية هذا المكان، إلى أن هذه المنطقة شهدت يوماً ما وجود ذئب مفترس -أو على حسب ما ذكره الإخباريون- أو وحش، كان يشن هجماته على القرية، بعد نزول الظلام، وهو ما جعل القرية وسكانها تقع تحت سطوته، إلى حد أن غزواته المتكررة على كل شيء لم تبق شيئاً في القرية إلا ونالت منها. ولكن في يوم من الأيام، جن الليل على أحد رعاة الأغنام بالمنطقة، فأثر البقاء بجانب الضريح حتى لا ينجح بعيداً عن المأهول بالسكان أو المعمر، وإذ هو ينام وغنمه بجانب الضريح، فإنه طلب الحماية من الولي، وفور استيقاظه وجد الذئب جنباً إلى جنب الغنم، يجلس في هدوء ودعة دون أن يصيب منهم شيئاً، بل يزيد البعض أن الذئب كان يحمي الغنم ويمنع شرودهم، وهو الذي دفع بالراعي إلى التكبير والتهليل بأن الشيخ حبس الوحش أو حابس الوحش.

ومئة رواية أخرى تقترب من السابقة مؤداها أن عزبة الساكت التي تتصف بهدوئها وهو ما يعود إلى كنهها بهذا الاسم، أصيبت يوماً ما بوحش ضخم يقوم بغزوها ليل نهار، ويهتك أمنها وما فيها؛ إذ لا يَبْقِي ولا يَذَر من الحيوانات أو الطيور وحتى الأفراد (أحياء-أموات) قد أصابهم طرف من غدوه ورواحه، وهذا ما دفع القرية إلى الائتلاف على قلب رجل واحد للحد من اعتداءاته المتكررة ولكن دون جدوى. لقد حاولت القرية بكل الطرائق صد هذا العدوان ولكنها لم تنجح، الأمر الذي جعلهم يلجأون

إلى (الولي)، الذي ما لبث أن لبى دعوة المضطرين والضعفى، واستطاع من خلال قدراته الربانية أن يفتك به بعد اصطيداه.

ويقع ضريح (حابس الوحش) بمنطقة زراعية تحوطه من كل جانب، وهو يبتعد عن منطقة الصوفي بسافة بسيطة تقدر بنحو مائة متر تقريباً، خاصة من جهة الطريق الدائري. وإذا كنا قد ألمحنا قبل قليل إلى تميز هذا المكان بشيوع الهدوء والبعد عن حركة السكان والمواصلات، فإنها تكون عكس ذلك في يوم الجمعة؛ إذ تكون منطقة جانبية لكل ذلك؛ إذ ينفد إليه الناس من كل حذب وصوب سواء من داخل الفيوم أو من المحافظات المجاورة لها، وهذا إما لقضاء صلاة الجمعة، أو لتأدية الطقوس المرتبطة به^(*).

والمتابع لمراسم الزيارة لضريح (حابس الوحش) يجد أن يوم الجمعة أشبه بحج أسبوعي؛ إذ يقوم الناس بالطواف حول المقام أو التمسح بأعتاب المكان ومجوانبه، أو إتمام الصلاة والتضرع من أجل إنجاز الشيخ لمطالبهم. وحيث إن ما سبق يثل طبيعة ما يؤدي في داخل المقام، فإنه في خارجه يقوم الزائرون بالتدحرج على الأرض خاصة بعد أن يضعون أيديهم في داخل تجويف (حجر)، يسأل عن هذا الفعل، ومن ثم تخلع عليه صفة القداسة^(**).

وأحرى بنا أن نسجل ها هنا أن طقوس (الدحرجة) ليست حكراً على هذا المكان بل تتقاسم معه هذا الفعل أماكن أخرى سواء على صعيد الداخل أو الخارج. فعلى الصعيد الداخلي هناك مكان آخر تتم فيه طقوس مشابهة في الأقصر عند (أبو عصران) في بلدة (الكهرتة) يقوم الناس بالتدحرج من ربوة مرتفعة تسمى (القطيعة)، أو ما يتم في (دير أبو شنودة) أو (الدير الأبيض) في محافظة سوهاج (٤٩٥ كيلو متراً جنوب القاهرة). وإذا كان هذا الفعل يشترك فيه النصارى والمسلمون معاً في الداخل،

* - أنظر شكل رقم (٢)، المصدر: إدارة التخطيط العمراني بالفيوم.

(**) أنظر شكل رقم (٣) - (٤) في الملاحق، هنا يمكن أن نلاحظ رمزية الحجر والدوران على الأرض، وما يرتبط بطقوس الحج ويجدر أن نشير أيضاً أن حجرين واحد خاص بالنساء وآخر للرجال، من خلال وضع الناس أيديهم عليه، فإنه يتم فعل الدحرجة أم لا. فإن حدثت فإن الفرد يكون مصاباً بالمس أو اللبس أو الأسحار.

فإنه على المستوى الخارجي تكشف الدراسات السابقة أن دولة المغرب عرفت نفس الفعل؛ إذ يقوم الناس به طلباً للاستشفاء أو الزواج أو لقضاء الحاجات^(١).

وبمقدورنا أن نشير أيضاً أن السالك للطريق المؤدي إلى مقام (حابس الوحش)، يستطيع أن يخترق شريطاً ضيقاً وملتوياً من الأرض الترابية الذي يتوسط الأراضي الزراعية، ومن ثم في نهاية الأمر يصل إلى واحدة من الحجرات التي يقبع تحت ثراها شيخ الضريح، وبجانب هذا المكان، هناك مكان آخر منفصل يستخدم كمصلى للنساء ثم بناؤه على نفقة واحدة من السيدات التي ارتبطت بالمكان، ونتيجة لتلبية طلبات السفر إلى الخارج. يجاور هذا المكان مثله للرجال، ثم بناؤهما بالطوب الأحمر المطلي بدهان جير يبلون أخضر، ويحيط به من أحد جوانبه ترعة صغيرة (الحد الغربي) وبعض الأشجار التي تلف المكان كله. وفي مواجهة الضريح هناك قطعة من الأرض مخصصة لإقامة الطقوس الخاصة بالمكان، وإذ يوجد بها حجران واحد للرجال وواحد آخر للسيدات يقوم الشخص بالجلوس عليه، ثم يردد بعض الكلمات، التي من خلالها يتم الإيهام بوجود الجان أو الخلاص منه، وهو ما يحكم عليه فعل الدرجة تحديداً. أو بمعنى آخر إنه عادة ترديد الكلام إن حدثت الدرجة، فإن الشخص يكون مصاباً بينما العكس هو الصحيح^(*).

ويكفينا أن نزيد على ذلك، أن ضريح (حابس الوحش) هو عبارة عن وحدة واحدة، يعلوها القباب التي ترمز إلى المقام الذي ينتصف هذه الحجرة من الداخل، والذي يغطي بقماش أخضر، ويحيطه من كل جانب مجموعة من الأقسام المزخرفة التي تشبه إلى حد كبير لكسوة الكعبة، والتي يزينها بعض الآيات القرآنية. وعلى جانب هذا المقام هناك مجموعة من الأحجار، وبعض الأشياء المصنوعة من المعادن وخاصة النحاس. تلك التي تأخذ بعض الأشكال المخروطية، وهو ما يطلق عليه في إطار المقام بـ(الكواكب) أو بـ(العساكر) التي يضعها الزائرون على رؤوسهم حال دورانهم حول المقام أو الولي. ويفترش الضريح بمصير يجلس عليها الناس أثناء الزيارة أو للصلاة عليها. وفي داخل الغرفة يوجد مكان لتجميع النذور، وهو يوجد أيضاً لنفس الغرض بخارج هذا المقام. وبالإضافة إلى ذلك هناك بعض القطع الحديدية التي تشبه إلى حد كبير الأقماع، والتي من

1- <http://foruma.naseej.com>

(*) انظر الشكل رقم (٥) في الملاحق.

خلالها يتمثل النساء أنهم بوضعهم إياها على رؤوسهن، سوف يتم جلب البركة والشفاء.

وإذا كان ما فات هو عين الطقوس التي تتم في داخل الضريح، فإن، مثلها في خارجه بجانب الدرجة، تلك التي من خلالها يتم مجموعة من الممارسات التي تتعدد بتعدد المطالب والاحتياجات أو اجتناب غضب الأرواح والأذى، والشفاء من الأمراض وتسهيل الزواج والإنجاب والحصول على البركة، وهي بالطبع تتعدد بتعدد الفئات الاجتماعية وتبعاً للمصلحة التي يبتغيها الأفراد من الولي. فعلى سبيل المثال هناك من يقوم بسكب الروائح والطيب على المقام قهيداً لأخذ البركة، ثم التمسح به طلباً للوساطة أو لقضاء الحاجة، أو بالتقرب من المقام والبكاء والدعاء، أو بالسجود في مكان الضريح، أو وضع النذور أو بتوزيع المأكولات المعدة لذلك، أو الحلويات أو كتيبات الأدعية أو بعض السور القرآنية.

ثانياً : الناس والولي

باعتبار أن ارتباط الذات البشرية بالألوهية، تعبر عن نكوص في الاعتقاد إلى الزمن الأول، فإنه من الواضح أنها لا تنفك أيضاً عن سيادة القلق والتذبذب في القيم وشيوع اللاعقلانية، ذلك الذي يتبدى بدون ريب في انسياب وإسقاط اللاوعي والمكبوت على ما هو وجودي ومعاش.

ولكي نكشف عن ذلك، فإننا سوف نحاول تقديم مجموعة من الحالات الواقعية التي وقعت تحت أيدي الباحث، والتي تكشف مجلاء عن سيادة علاقات الخضوع والقهر والبحث عن وسيلة للخلاص خارج إطار الذات نفسها، أو قل إن الذات تبحث عن وكيل أو نائب لها لكي تبتعد عن عذاباتها.

الحالة الأولى: الولي المخلص

صاحبة هذه الحالة هي (أ م) تبلغ من العمر ٤٥ عاماً، ولا تعمل وغير متعلمة ولديها من الأولاد، ولد وبنت، وهي من أحد مراكز الفيوم التي تبعد عن مكان الضريح بحوالي ٤٠٠، وترتبط برباط قوي بالمكان وصاحبه سواء من حيث الاعتقاد أو من حيث الوجود. أو بقول آخر إن صاحبة الحالة ليست غريبة عن المكان؛ إذ تشتد أواصر

الارتباط بالمكان، أو بمن يقبع تحت المقام، ذلك الذي يعني أن علاقة الأحياء بالأحياء تتمثل بعلاقة الأحياء بالأموات. وهذا ما يتضح في كلام صاحبة الحالة؛ إذ تقول:

"... أنا من مركز بعيد من مراكز الفيوم (إطسا)، وأنا باجي هنا من زمن، وعلاقتي قوية بيه... أنا مقدرش ماجيش، ده حتى الشيخ يزعل منى... الجمعة إللي ماجيش فيها هنا بيحصل حاجة... أنا إما بتكد أو حاجة بتضيع منى... أو بامرض أو أي حاجة تحصل في العيال..."

وإذا كانت صاحبة الحالة قد أبانت عن طبيعة العلاقة القوية بينها وبين المكان وصاحبه، فإنها أيضاً بينت لمن ينوب عنها بالاتصال أو الزيارة للمكان، وهو ما يدفعها أن توكل بديلاً عنها؛ إذ يسود لديها اعتقاد في وعي الولي بزيارتها له، فضلاً عن قدرة الأموات على خبر حوادث الدنيا، ومن ثم إنزال غضبهم على الأحياء: وهي تكشف عن ذلك؛ إذ تقول:

"... أنا لو مقدرش آجي بابتعت حد من ولادي لازم ييجوا هنا عشان يزوروا بدل منى... أنا عندي إيمان إن الشيخ لو مجيتش هو هماجيبني هنا ويشدني لغاية عنده... ده كمان مش ممكن أضحى وأزعل الشيخ منى... أنا ممكن ساعات أكون عيانة وآجي على نفسي وآجي... إلا الشيخ..."

وتصف صاحبة الحالة أوضاعها الاجتماعية؛ إذ ترى أنه بسبب الهجرة الخارجية للزوج الذي حصل على تعليم متوسط، استطاع أن يراكم بعض رؤوس الأموال، وهو ما جعله يعيش في مجبوحة مالية، استطاع أن يتحايل عن طريقها على الدين، وفي ذلك تقول:

"... جوزي معاه دبلوم تجارة... وهو سافر وقعد هناك بيجي ١٠ سنين... ورجع معاه تحويشة كويسة... واحنا مستورين والحمد لله... هو لما رجع بنى ليña بيت وسكنّا فيه مع أهله... وعمل له فرن بلدي بيعمل منه قرش كويس... وكما هو عامل معمل حلويات... يعني احنا مش عايزين حاجة... وكنا في الفترة دي احنا ضاربين الدينا صرمة... بنروح نصيف وكان جوزي مش مراعي الدين كويس..."

وبيد أن الحصول على المال قد ساهم في تسييد مفهوم الشر لدى هذه الأسرة، إلا أنه في الوقت عينه جعلها لا تفكر في المقدس، بل وعت ومارست المذنب وحسب، وهي تشرح ذلك وتذكر:

"... احنا معنديناش مشاكل... وهو كويس ومبسوط... هوه بييجيب في البيت كل حاجة.. مبيتأخرش عليا ولا على ولاده ولا على إخوانه بأي حاجة.. وكمان احنا ساكنين في بيتنا وده ملك... .. وعندنا كمان حقه أرض.. بس احنا عرفنا أن جالنا نظرة أرضية... أصل احنا مكناش بنحترم نفسنا في بيوتنا، وما بنرا عيش الشرع... أصل جوزي بقي له سنة ونص مش طايق يشوفني ومش طايقني خالص وفي مشاكل كتير بيني وبينه... أنا متجوزة من ١٠ سنين هو اتغير معايا... أنا وهو كنا متجوزين عن حب وغلاوة... وهو كان من جيران أبويا... وأمي متجوزة غير أبويا وعائشة مع جوزها... وأبويا التجوز بنت عمه... وأنا عندي ولد وبنت... الواد عمره ٩ سنين والبنت عندها ٥ سنين... كنت عائشة كويس ومكنش فيه مشاكل خالص.. وكنا بنحل مشاكلنا بالتفاهم ومحدث يقدر يخش بينا..".

ومع أن الوضع الاقتصادي لهذه الأسرة بفعل وجود المال قد بات ميسوراً ومعززاً على حسب وصف صاحبة الحالة، إلا أن مسألة السكينة والهدوء والبعد عن الصراع لم يكن كذلك. لقد دب الشقاق بين الزوج والزوجة، وباتت المسألة الاجتماعية مهددة، وهو ما طرأ عليه التغير.

ولما كانت الأمور الاقتصادية والاجتماعية لم تخلف الإشكاليات الحياتية، كما هو حادث في كثير من الفئات الاجتماعية التي يعوزها الفقر والحاجة، وهو حال نسبة كبيرة من المجتمع المصري بشكل عام وفي الفيوم بشكل خاص، فإن صاحبة هذه الحالة ترجع ما حدث من توترات إلى قوى أخرى غيبية، تسببت في الحد من انسياب العلاقة بينها وبين زوجها، وهي تشرح ذلك :

"... كنا كويسين حد بييجي من ٨ سنين ونص... وبعد كده لقيته ملؤخذة كل ما يجي يقرب من السرير ما يقدرش يلمسني وكأن في حد مكتفه... هو معندوش مرض ولا حاجة... احنا رحنا لدكاترة كتير وقالوا مفيش عنده حاجة... أنا أكثر من مرة قتلته مالك، قال إن في واحدة من تحت

الأرض مخاوياني، وبتجيلي كل يوم وأنا نايم وبتنام معايا، وأنا مش ببقى عايز، لكن هيه هددتني لو ما فتش معاها هتتحرق البيت واللي فيه.... فيه واحد شيخ كمان قال لنا إن الروح دي مفتونة بيه... أصل هو لما كان بينام معايا... مكناش بنتغطي.. وعشان كده هو فتنها..."

وحيث إن ما جدَّ من مشكلات من خلال ما هو غير مرئي من جانب زوجها، فإنه أيضًا انسحب على ما ترتبط به من علاقات اجتماعية، لقد امتدت التوترات في العلاقات الاجتماعية بين هذه الزوجة وغيرها من يرتبطون بها وهي في ذلك توضح :

"...الموضوع ده عملي مشاكل مع حماتي... هيه اتخانقت معايا كذا مرة وكانت خناقات لرب السما... قالتلي إنتي إللي نخستيه وجبتيه لورا... هيه كل ما تشوفني في الرايحة والجاية ترمي عليا الكلام... أنا سمعتها مرة بتقول له طلقها وارتاح منها دي نخس... الموضوع ده استمر كتير واتكرر... وكان بيحجب لي مشاكل حتى مع ولادي... ده بينعكس حتى على كل إللي أعرفه... كان كلامها بيضا يقني قوي... لأن أنا مش بأيدي حاجة... والحاجات دي جاية من عنده مش من عندي..."

ونتيجة لما حدث من توترات، فإن هذه الأسرة خلفت وراءها اللجوء إلى المعرفة العلمية (الطب)، وراحت إلى المعرفة الروحية، وهو ما دفعها إلى الذهاب إلى الأولياء، سواء كانوا أحياء أم أموات. وتذهب (أم):

"...إحنا لما الدكاتره منفعتش رحنا لشيخو كتيرة.. إحنا رحنا حتى لبتوع النفسية... برضو مجبشي نتيجة... إحنا دايمين بقلنا سنة ونص من الشيخ ده للشيخ ده، والشهر إللي فات أنا لسه جاية من أسيوط، أنا رحت كمان حتى في المنوفية... أنا مخليتش لا دكاترة في مصر ولا الأوليا ولا في أي حنة، ومالقتش فايدة... كان كل واحد من دول يقول لنا حاجة غير الثانية... حتى إحنا قلنا كفاية بقى ونسيبها على ربنا..."

ولمعرفة الآلية التي من خلالها تمّ التيقن من نجاعة المعرفة الروحية في هذه المسألة، فإن صاحبة الحالة توضح أن معرفة الآخرين وتجاربهم المختلفة هي التي دفعت بها إلى الركون إلى هذا الاعتقاد. وهي عن ذلك تبين:

".... فيه واحدة جارتنا هي مطلعة على أحوالنا ومختلطة فينا قوي هي شارت عليا وجابتنى هنا بيكن على الله ببركة الشيخ تنفك في وشي وربنا يسهل وأطلع من المهم والمشاكل إللي أنا فيها وأدينا ما بنعملش حاجة حرام... هي قعدت تقولنا على بركات الشيخ والناس جربوا إيه وهو ساعدهم في إيه... هي قالت لنا حاجات محدش يصدقها وزي الخيال لدرجة إنها حمستنا عشان نيجي وأهو نجرب... هيه مش بس قالت على حالتها وكمان قالت عن ناس كتير وعن حكاوس معروفة عن الشيخ..." .

وتضيف صاحبة الحالة، إن تجربة الآخرين هي التي أوصلتها إلى القناعة في اللجوء إلى صاحب هذا المقام من أجل مساعدتها و في إنهاء الاختلال الاجتماعي الذي حدث في إطار المؤسسة الزوجية لها؛ إذ تقول عن ذلك:

"... وجارتنا دي كانت جربت الشيخ ده وقالت إنها التجئت ليه في حاجات كتير وربنا سهلها... هي قالت مرة إن كان عند بنتها سحر، وهي جت هنا وولعت شمع وطبخت قام راحت بنتها بحوزة على طول... وكان عندها جوزها كان سواق على عربية نقل كبيرة وعمل حادثة جامدة على طريق دمياط وحصل له شروخ في رجله وحطوا له مسامير، وحصلت مشاكل له لدرجة أنها كانت هتنقطع... وهيه جت هنا وقعدت تدعي لغاية ما ربنا صلح الحال وزال الكرب عنهم..." .

وإذا كانت صاحبة هذه الحالة تعي أن مئة تحريفاً في عملية الوساطة التي تسعى إلى وجودها من أجل إنهاء أزمتها الاجتماعية، إلا أنها مارست نفس الفعل، ذلك الذي كان في أول الامر نوعاً من التماهي، ثم تحول فيما بعد إلى نوع من التعوّد...

وتقول (أ.م) في ذلك:

"...أنا عارفة إن ربنا مفيش بيني وبينه واسطة... ولكن أعمل إيه أنا مشعلقة في حبال ربنا وأي حاجة بتفك كربي... أنا هنا باشوف ناس بتكنس وترش وبتنصف وبلاقي إن زقتهم بتفك وأنا باسأهم وهمه بيجوبوني بصراحة، فأنا عملت زيههم، ولكن لسه مجاش الفرج... بس أنا كل ما باجي وقول منيش جاية تاني عشان مفيش حاجة بتتحل، ألاقى نفسي باجي مرة

تانية وأقول يكن يجي الفرج المرة دي وبقالي على الحال ده سنين... لدرجة
إني أخذت على المشوار ده ومش قادرة أبطله دي بقت عندي عادة لازم آجي
هنا يوم الجمعة ومش لازم يحصل حاجة..."

وعلى الرغم من أن التعود، أو قل الحالة الروتينية التي أصبحت عليها صاحبة
الحالة، إلا أن حالة التصديق والإيمان الكامل بكرامات الولي منقوصة أو قل ليس تامة،
وهو ما يجعل مثل هذه الحالة مرهونة بالحالة الجوانية، التي تلعب فيها العلاقة بين الوعي
واللاوعي دوراً محورياً في تجسيدها. إنه في الوقت الذي تسلم بقدرة الولي الغائب، فهي لا
تسلم بذلك لأنه غير حاضر وهو ما يجعل الإيمان بالولي إيماناً ناقصاً، وليس نهائياً و هي
في ذلك تبين:

"...أنا بقيت آجي هنا عشان أبعد شوية وأصلي... وأشوف بلاوي
الناس... أهو بتهون عليا بلوتي... أنا مش جاحدة ولا حاجة أنا مستنية
فرج ربنا.. أنا بقيت مش مصدقة حبه ومشعلقة في حبال ربنا شوية،
وساعات لما ألاقى ناس مبسوفة أهوه بتشعلق في كرامات الشيخ... أنا كل ما
أشوف ناس بتيجي توفي الندر بعد ما ربنا كرمهم أقنى أنه يحصل..."

وإذا كانت صاحبة الحالة تشهد حالة من المرواحة في التسليم أو التكذيب بقدرة
الولي، فإنها أيضاً تشهد بحالة الاستلاب. ففي الوقت الذي لا ترى أنه تحسن أو إنهاء
لمجموعة الاختلالات البنيوية لأسرتها، إلا أنها تسير طواعية في طريق الوهم، وهو ما
يجعلنا نرى أن صاحبة هذه الحالة تنتظر الخلاص من الغائب؛ إذ يكون الوعي لديها
مصاغاً بطريقة مسبقة، ويمكننا أن نضع أيدينا على ذلك من خلال ما تطرحه:

"...أنا لما بشوف حالي مش هكذب وأقول إن ده كلام فاضي... ولما
بتكثر المشاكل وافتكر الكلام إللي بسمعه عن الشيخ وإللي بشوفه هنا من
الناس إللي بتيجي وتسلم نفسها عشان الشيخ محل هم مشاكلهم أقوم وارجع
تاني لإني مش لاقية حل وأنا قليلة الخيلة..."

الحالة الثانية : التدن البدائي

صاحبة هذه الحالة هي (ل.ع)، تبلغ من العمر ٤٠ عاماً، وهي متزوجة وحاصلة
على دبلوم فني، ولا تعمل، وتسكن في قرية المنطرة، التي تقع بالقرب من مكان الضريح.

والواقع أن مجاورة صاحبة الحالة لوجود (الولي)، كان عاملاً مهماً في التأثير عليها وفي الاستجابة لما أثير عنه من حكاوي، ترتبط بقدراته حيناً، وبالإيمان بمعجزاته حيناً آخر. وهي في ذلك تشير:

"... أنا باسمع عن الشيخ وبركاته من وأنا صغيرة... كنت باشوف أهلي ومعارفي وجيرانني والناس إللي اتربينا بينهم لازم يرحوا يوم الجمعة للمكان ده... وكنت باسمع إن له بركات كتيرة... وكان لما حد ميعتقدش فيه أو يقول كلام عليه اسمع قرايبي يقولوا شالله ياسيدي... الشر برة وبعيد..."

وتكشف صاحبة الحالة الراهنة، أنه على الرغم من أن المكان والثقافة السائدة في البيئة المحيطة لوجودها قد لعبت دوراً في الاعتقاد، وفي إيمانها بقدرات ومعجزات الولي، إلا أن ذلك انتابه تغييراً. ففي الوقت الذي كانت حياتها لم يعتربها أية أزمة، فإنها في وقت الاختلالات تغيرت المجافاة، وباتت محابة وإيمان وهذا ما تستدل عليه من كلامها:

"... أنا الكلام ده كان بالنسبة لي عادي... لا أنا باعتقد فيه ولا لا.. أنا ما كنتش واخدة بالي... كانت أموري ماشية ومفيش حاجة تخليني لا آمن ولا أكذب... لغاية لما التجوزت ولقيت السنين الأولى من حياتي نار من أم جوزي، أو من إخواته... وزاد المبللة طينة لما غاب موضوع الخلفة..."

والحقيقة أن هذا الإيمان والاعتقاد لم يظهر فجأة، بل كان نتيجة لمجموعة من المحاولات والمجاهدات لإنهاء مسألة (الخلفة). إن إطالة الوقت في عدم الإنجاب، جعل صاحبة الحالة تكرر المحاولات لشتى أنواع المعرفة، بدءاً من المعارف العلمية (الطبية) ووصولاً إلى المعرفة الأسطورية أو ما يطلق عليها بالروحية، وهي تذكر في ذلك:

"... جوزي وذاني لكل الدكاترة في الفيوم، وفي مصر... أنا ما خلتش... حتى رحت إسكندرية... إحنا صرفنا فلوس ياما.. والدكاترة قالت معندكوش حاجة... ولما مالتيتش فايدة، أمي شارت عليا إني أروح أزور المشايخ الكبار في مصر... وواحدة جارتنا شارت على أمي إني أعمل زار... أنا فعلاً عملت زار ولكن كل ده ماجيش فايدة... وجابوا لي واحد شيخ قالوا بيعالج بالقرآن... ده قعد معايا يبجي ست شهور... وماحصلش

نتيجة... وفي المئمة قال إن معمول لي عمل أنا وجوزي... وقعد يجيب مسك
ويخور وحاجات كثير...وبعدين ماحصلش أي نتيجة..".

وعن مسألة الاعتقاد في كرامات الأولياء، والفرق بين الولي وأي ذات إنسانية
أخرى، فإن صاحبة هذه الحالة تقدم الولي على أي إنسان حتى لو كان صاحب رسالة، وهو
ما يجعل الأولياء ذوي كرامات وقدرات فائقة ويستطيعون تفعيل الخوارق. وهي في ذلك
تقول:

"...أنا سمعت عن الأولياء كلام كثير... أنا كنت فاكرة إن دول بتوع
الدجل والشعوذة... بس لما جيت هنا عرفت إن دول من الملايكة هم
بيطبروا في الهوا وبيخلصوا الناس من إللي فيهم وبيشفوهم وإن ربنا بيحب
العبد، لما العبد بيحب الأولياء وهم برغم إنهم ميتين وتحت التراب، إلا أنهم
بيعودوا عشان يعملوا حاجات كثير، الناس إللي زينا ميتدروش يعملوا
حاجة..".

واستكمالاً لوصف قدرات الأولياء، فهي ترى أن صفات الأولياء تتحدد من
خلال كراماتهم التي تكون في كل الأحوال سواء في وجودهم أو في ماتهم ويمكن أن تصف
هذه الصفات مما تذكره صاحبة هذه الحالة؛ إذ تقول:

"...والأولياء دول ناس صالحين، همه كانوا بيكشفوا للناس عن
أحوالهم وإللي جاي كمان... وهمه دلوقتي بييجوا لينا في المنام وبيبصرونا بإللي
هيحصل... ودي كرامة زي ما الأنبياء ليهم معجزات... وهمه مش زي الخلق
دول أحسن بكثير... مين يقدر يشفي ويعالج ويفك السحر ويرزق ويعطي
ويساعد غير لما يكون واحد صالح في حياته وليه كرامات في ماتته وقريب من
ربنا، ومفيش بينه حجاب...".

وإنه نتيجة لفشل كل المحاولات السابقة، وتزايد عمليات التوتر الاجتماعي
والنفسي نتيجة لتأخر الإنجاب، راحت صاحبة الحالة تسلم بكل الفتاوى والمشورات التي
قدمها لها المحيطون للاستناد إلى بركات الولي، وهو ما دفعها إلى ممارسة طقوس
الاعتقاد التي يتم تفعيلها في محيط إطار المقام أو الضريح، وهي في ذلك تبين:

"... فيه واحدة من قرابي بنت خالتي... قالت لي إن إحنا في سنين جوازنا الأولى، الحمل بتاعها إتاخر وهي راحت عند الشيخ حبس الوحش.... وربنا بعدها فك أزمتهما.... هي قالت إنها جت وحطت فلوس في الصندوق، وبعدين ادحرجت على الأرض وبعد أيام مش كتيرة جابت بنت... وبعدين جابت ولاد كتير..."

إن المتابع لصاحبة هذه الحالة يجد أن مثة صراعاً فكرياً بين الناحية العلمية والناحية الأسطورية. فنتيجة لفشل العلم الطبيعي (الطب)، فإن اللجوء إلى الثقافة الشعبية بات أمراً حتمياً، ذلك الذي دفعها إلى اللجوء إلى المقام وصاحبه. وهي في ذلك توضح:

".... أنا بعدها ماكدبتش خبر... أنا عايزة أخلف، عشان أم جوزي منكدة علياً وهيه عايزة تخليه يخلف... هيه معذورة عشان ست كبيرة وعايزة تفرح وتشوف ولاد ابنها... أنا هنا باجي بقالي سنتين ولسه ماجاش الفرج... عملت كل حاجة... حطيت الفلوس في الصندوق وعملت الزار واديت الناس إلي بيخدموا في المقام وجبت أكل وطبيخ ومفيش فايدة... أنا كل ما بتبعد المدة كل ما بازود زياراتي للمقام.. بعد ما كنت باجي هنا بس يوم الجمعة، أنا اضطريت آجي كل يوم، لدرجة إنني باخاف عشان الحنة دي مهجورة..."

وإنه على الرغم من مواصلة الزيارة وزيادة الاعتقاد في الولي، وعدم الإنجاب، إلا أن مثة ثقة غير منظورة في معجزات الأولياء، تلك التي تأتي من خلال الثقافة الدينية الشعبية التي بقتضاها يصبح الأنبياء ومعجزاتهم تتماهى مع كرامات الشيخ التي لا تأتي منه، بقدر ما تأتي من الأشياء المادية التي يرقد تحتها. وهي تقول عن ذلك:

"... أنا عارفة إن الشيخ ده سره باتع، وهو يسره يقدر يتوسط لنا عند ربنا أصل الأولياء دول صالحين، وهم بركة في الأرض... فيهم أسرار زي الأنبياء بالظبط..... ده الواحد لما بيكون تعبان يقدر بلسحة واحدة من باب الشيخ أو لفة واحدة حول مقامه يقوم تروح منه الحاجات إلي فيه..."

وعن طبيعة الطقوس التي تفعلها صاحبة هذه الحالة، حتى يتم لها الحصول على كرامات الشيخ، أو قل حتى يقوم الولي بالوساطة بينها وبين المطلق النهائي (الله)، فإنها أشارت إلى مجموعة من الطقوس لعل أهمها:

"... أنا كل يوم باجي المقام وأقرأ الفاتحة... وأصلي واقعد وأدعي باسم الشيخ وأطلب الخلفة...، وإن الشيخ يتوسط لنا عشان ربنا يرضيني ويفرح قلبي... وساعات باقوم وادحرج وكل ما ادحرج يقولوا لي إن ربنا جاب الفرج ومش من عندي العكس إللي موجود... ولكن الخلفة لسة برضه..."

وتواصلت مع طبيعة الطقوس التي قارستها صاحبة الحالة، فإنها تصف ما تصاب به حينما تغل بالمكان، فضلا عما يحدث لها. وتكشف صاحبة الحالة أيضا، أن عدم نجاح الوساطة بين الشيخ والمریضة، لا يعود إلى ضالة المكانة التي يحظى بها الولي عند الله، وإنما يعود إلى مسألة أخرى ترتبط بالسحر أو أشياء أخرى تتعلق بدواخل المريض (النية)، ذلك الذي يجعل مسألة القبول بين الزوج والزوجة مشبوبة بالتوتر، وهو ما يجعل السلام الاجتماعي في محيط الأسرة أمراً محفوفا بالمخاطر، تلك التي أرجعته إلى القوى الغيبية (الجن)، وتبين صاحبة الحالة ذلك؛ إذ تقول:

"... أنا باجي أخش المقام واقعد عايطة، وأحس إنني داخجة أول ما أخش في المقام، وبأخش في نوبة مش عارفة أوصفها... وبعد شوية أهدى لما أقرأ قرآن، واقعد أصلي... واقعد أدعي إن الشيخ يسمعني ويتوسط ويبعد عني العكس الموجود وإللي معطل الخلفة... همّه قالوا لي إن القرين بتاعي هوّه إللي معطل الخلفة، وإن فيه عشق من الجن، عشان كده هو بيخلي الخلفة ماتتمش... وأنا من يوم ما عرفت كده وأنا بتجيلي حالة قرف ساعات من جوزي... وهو كمان ساعات ما بيكونش طايقني... واحنا بنقول لبعض الكلام ده بس مش عارفين نعمل حاجة..."

وإذا كانت إسقاطات عملية الخلفة هي التي تنعكس على صاحبة الحالة؛ حيث البكاء والخوف والانفعالات، فإنها تحاول أن تخلص ذاتها وتحررها من المشكلات عن طريق ما يسمى بالوليمة القربانية، أو بالقرين ذاته الذي يتمثل لديها بالذعر، ذلك الذي يجعلها تنسحب عن واقعها بحثا عن آخر يقربها من الله عن طريقة مقاسمة الرب الطعام أو ما نسميه بالمخالحة، وهي في ذلك تكشف:

"... هو مايجيش معايا في الختت دي.. ولكن هو بيديني فلوس زي ما أنا عايزة عشان أجيب بيها الأكل والنذر إللي باندريه، أو إللي بالخطه في الصندوق... هو مش مؤمن بإن الحاجات دي هاتجيب فايده، وهو بيتقول إن ده نصيب ورزق.. ولكن أنا باقول إن ربنا بيسبب الأسباب، ولما الواحدة تبقى ضعيفة، بتبقى عايزة حاجة قوية تتسند عليها... وأنا مؤمنة لأن الشيخ له كراماته وياما ناس خلفوا وشفوا من إللي عندهم لما جُم هنا..."

الحالة الثالثة : الخيال المحضن

صاحبة هذه الحالة أم خمسة من الرجال وبنتين، وهي من عائلة ميسورة لها قطعة أرض كبيرة حوالي ٢٠ فداناً، ولدها الأكبر يعمل في وظيفة مرموقة بديوان المحافظة، وهي تعيش في قرية (م.ع) وهي تبعد قليلاً عن مدينة الفيوم ذاتها. ويمكن أن نستزيد من وصفها حالتها الاجتماعية من كلامها التالي:

"... أنا زوجي متوفي من زمان الله يرحمه... وأنا عندي بيجي ٥٠ سنة، وعندي خمس رجال وبنتين، وأنا حفيدتي الكبيرة عندها ١٢ سنة، إحنا عندنا طين، والحالة ميسورة الحمد لله، ومش محتاجين، وابني الكبير بيعمل في... ديوان المحافظة... إحنا من... هي على بعد أمتار من هنا... المسافة قريبة قوي.. أنا باحب أجي هنا كل ما أتعب... ابني بيجيني على طول... هو مايقصرش معايا.. أول مايجيني النوبة على طول أجي هنا..."

وعن طبيعة ما تشعر به صاحبة هذه الحالة، وما تفرض عليها زيارة الضريح والمقام؛ حيث التبرك وممارسة الطقوس، فإنها تكشف:

"... الموضوع ده جاني من خمس سنين... أنا كنت كويسة... جاني خشونة في الرجلين... ووجع أسفل الظهر... أول ما يشد مايعرفش أمشي... أنا دخت على الدكاترة... ومافيش فايده. أنا ابني كان عايز يوديني بلاد بره.. ولكن أنا مارضيتش عشان هايتكلف كتير... أنا لما باجي هنا بالاحس براحة.... وهيه ماشية... أنا ماخلتش في جهدي جهد... عملت كل حاجة وعندي استعداد أعمل أي حاجة بس ما بهدش ولادي

معاًيا ... انا بااتعب قوي من السفر كل يوم.. انا ما خلتش حته فيها شيوخ
ولا مبروكين إلا ورحت ليهم ...".

إن الكلام الفائت يكشف عن أنه نتيجة لبعض الآلام العضوية، فإن صاحبة
الحالة بعد أن استبد بها الرأي وحوها من الناحية الطبيعية إلى الأفكار الروحانية، بدأت
تفسر كل ما تشعر به إلى كرامات الولي وما يطرحه من بركات ولأنه يتسم بالطهارة، وهي
في ذلك توضح:

"... أنا مرحتش بس عند الشيخ المبروك حبس الوحش.. أنا رحت
لشيوخ كثير حتى رحت الحسين والسيدة زينب ولكن مرحتش إلا لما جيت
هنا ... أنا سمعت عنه كثير قبل ما آجي ... أنا سمعت الناس إللي كانوا
تعبانيين وارتاحوا وراح من عندهم المرض ... لأن حبس الوحش له كرامات
وهو طاهر وأي حاجة ممكن يعملها ... أنا لما بالدعي واقول كرامتك يا
مبروك على طول الحاجة بتنفك ...".

وفي زيادة من صاحبة الحالة إلى ما تشعر به، أو وصف ما تصاب به، فإنها
أوضحت أن ممة تغييراً يطرأ عليها حينما تهاجمها حالة الغياب عن الوعي المصابة بها،
تلك التي تدفعها إلى زيارة هذا الولي، ولكي تكشف عن طبيعة هذا الموقف فدعونا
نقتبس من كلامها التالي:

".... أنا ساعات ببقى كويسة ومبحسش بحاجة، وساعات بتجيلي
نوبة باكون فيها أصعب على الكافر ... أنا باقعد أتلوى في الأرض يجي ٣
ساعات وباقعد أضرب نفسي لدرجة إن ساعات باتعور ... ودم كثير بينزل
... وساعات باقوم أشق هدومي، وده طبعاً لواحدة في سني بهدلة.. وبعد
فترة بيقلوا لي أنني بارجع لحالي الطبيعية، بس قبلها باقعد أعيط يجي
ساعة.. أنا باعيط بصوت عالي ومحدش بيقدري يوقفني أنا باكون في عالم ثاني
... حتى ولادي مايببقوش عارفين يعملوا لي إيه ... الناس بتتلم علينا،
واحنا في البلد دي لينا هيبتنا، ساعات النوبة دي بتخليني أخبط في الأرض
واتبهدل..".

ويبدو أن صاحبة الحالة قد أشاحت عن فكرها الاستناد إلى الطب الوضعي، وتشخيصه لمثل هذه الحالات بالصرع، خاصة وأنه لا يقدم من الناحية العلاجية، فضلا عن أنه يكلفها أموالاً كثيرة خاصة إذا ما تخطت حدود الأوطان، فإنها آثرت أن تخضع ذاتها إلى تأويلاتها الداخلية ووصفاتها الروحية، وهو ما نستدل عليه من توصيفها لوجود أفكار أسطورية غيبية هي التي تسال عن سبب حالتها الموصوفة؛ إذ تبين ذلك وتذهب:

".... ولادي جابوا لي مشايخ كثيرة ... وواحد منهم قال إن أنا عليا ناس وهمه إल्ली بيخلوني أعمل كده ... وكمان هوّه قال إن إल्ली عليا مارد، وهوّه جه لما أنا قمت مرة بكّب مية سّخنة في الحمام، ومن ساعتها وأنا بتجيلي الحالة ده ... الشيخ ده قال برضو إن لما كنييت المية جت على حد من عياله وهمه عملوا لي محكمة وحكموا عليا بالبهدلة دي. وأنا طبعاً ما بدارش باللي بيحصل، ساعات بشق هدومي وبكون في حالة هياج، وساعات باجرح لساني لأنى لما بادخل في غيبوبة بيطلع لساني لبرّه وعيني برضو ... وبيقولوا ولادي إني باتكلم ساعات بلغة غريبة، لدرجة إن محدش يفهمها ... الشيخ إल्ली جابوه قال لهم إن اللغة دي (سرياني) ... وبيقولوا إن ساعة الحالة إल्ली بتجيلي لو فيه عشرة رجال ميقدروش يوقفوني أو يعطلوني عن أي حاجة أنا باعملها ...".

ومع أن الوصف السابق يتطابق مع الحالات التي تستند فيها طغيان الأفكار السحرية، إلا أن هذا يزول قماماً مع زيارة الولي ومقامه؛ إذ يكون هناك علاقة بين المكان والمقام وبين الأرواح، أو بمعنى آخر أن الاسترضاء الذي يتم من خلال الطقوس والولائم المقدسة التي يقوم بها المصاب هي التي تؤخر ما تصاب به صاحبة هذه الحالة:

".... أنا من يوم ما جيت هنا عند حبس الوحش، وأنا بارتاح حتى النبوة إल्ली بتجيلي بقت بتيجي كل فين وفين ... أنا باجي أحط حاجة في الصندوق وأفرّق لحمه أو أي طبيخ أو فئتة وبعدين اتدحرج ثلاث مرات وساعات ٧ مرات وبعدين بابقى كويسة ... أنا هنا باحسن إن ماحدش يقدر يعمل لي حاجة عشان أنا في حماية الشيخ المبروك ده ... هنا المكان كله بركة وخير وأنا أول ما بقول بركاتك ولطفك يا شيخ أقوم أنا يروح مني الوجع

وماباحسّش بحاجة ... أنا ابني الكبير أول ما يحس إن الحالة دي ها تجيني يقوم
يجيبني هنا .. في أي وقت ... وهو كمان بيحب يجيبني في أيام ما حدش يكون
فيها عشان ما تكشفش على حد ... أنا بالبس بنظلون تحت الجلبيه بتاعتي
وأدحرج ويبجي الشفا على طول ... بس بعد فترة يرجع لي تاني ولكن الحمد
لله ...".

الحالة الرابعة : الالتحام مع الأسطوري

هذه الحالة لواحدة من الحاصلات على شهادات التعليم الجامعي، وهي متزوجة
ولا تنجب وتبلغ من العمر نحو ٣٦ عامًا، وتعاني من بعض الآلام في مناطق متفرقة من
جسمها، خاصة في رجليها ويديها وأسفل العمود الفقري، فضلا عن معاناتها من
تساقط الشعر بكميات كبيرة (*). وإذا كان ما سبق هو نتيجة، فإنها ترى أن السبب في
ذلك يعود إلى ما تذكره في المقطع التالي:

" .. كنت من النوع إلي بيحب يتف في المريا كثير. حتى كنت باحب
اتفرج على جسمي، وأنا لابسة الأندرويد بتاعي ... وفي يوم أنا كنت باغني في
الحمام واتزغفت، ومن يومها ما شفتش طيب، لقيت أحلام وكوابيس
مزعجة .. ولقيت نفسي باتوه وبينقلب حالي. أنا دُخت على الدكاتره .. وكنت
أنا ناسية ربنا شوية ..."

وترى صاحبة هذه الحالة إضافة إلى ما تقدم أن مجافاتها وبعدها عن الله والالتزام
بقواعد الدين مثّل سببًا رئيسًا في شعورها بالآلام، أو لحدوث الحالة التي هي عليها،
وحيث إنها وعت لذلك، فإنها بفعل الالتزام والبحث عن السبب من خلال كتابات
السحر والركون إلى الروحانيات استطاعت أن تستدل على (الولي) ومقامه وأفعاله
وكراماته .. وهي في ذلك تحكي:

"... أنا رجعت لربنا وقريت شوية في كتب السحر والروحانيات،
وقعدت أسأل، لغاية لما حد دلني إلى الشيخ ده ... همّه قالوا لي إن الشيخ
قريب من ربنا وله بركاته ... وبيعلم معجزات وناس كثير اتعالجت لما جت

* - هذه مثل لدى كثير من المعالجين بالسحر، أعراض المس الشيطاني (المؤلف).

عنده... أنا ماكدبتش خبر وقوام جيت هنا.. والصراحة أنا أول لما جيت
حسيت براحة كبيرة.. وبعدين سألت عن الحاجات إللي بيعملوها.. همّهم
قالوا في الأول إن الضريح ده مابينفتش لحد لأنهم كانوا خايفين مني.. وأنا
لما أدّيت فلوس فتحوه على طول... بس همم في الأول اتخمّوا فيا لدرجة إن
واحدة من هنا قالت إبعدي عن هنا أحسن نأزيكي يا بتاعة الصحافة... ولما
أنا نفيت طبعًا ليهم الإحساس ده وبدأت أدّيهم فلوس، بدأوا يفتحوا ليا
المقام زي الناس الثانية..." .

وإذا كان القائمون على خدمة المقام والضريح، متوجسين خيفة من صاحبة هذه
الحالة، إلا أنه عن طريق الوساطة المالية، استطاعت أن تستعطفهم لها وحالتها، وهو ما
جعلهم يعددون قدرة الولي على الشفاء والرزق والبركة، وقيامه بالوساطة بينه وبين
طالب معونته أو الاحتياج له. وهي عن ذلك تذهب:

"... أنا حكيت ليها إن أنا تعبانة ووصفت ليها حالتي وإللي جرافي
وإللي كنت باعمله وعملته... والدكاترة إللي رحّت ليهم... قامت هي
استعطفت عليا وبدأت تدلّني إن أول ما آجي ألف حوالين المقام وبعدين أخط
إللي فيه النصيب، عشان أنول بركة الشيخ، وإن ربنا يستجيب لدعائي
عنده... أنا عارفة إن سره باتع وهو بيشفي الناس وبيقضي الحوائج... ويكن
أنا ربنا يرزقني بعيل ولا حاجة..." .

ومع أن مفهوم الولاية يأتي من خلال خلع الجماعة إياه على الذات، فإنها ها
هنا تأتي من خلال دفع المحتاج للولي، وهو ما يشير إلى إذعان طالب الحاجة لأوامر
القائمين على المكان، ناهيك عن تولد القهر الاجتماعي الناتج عن العجز وقلة الحيلة
والاغتراب عن الذات والإذعان لكل الأفكار الأسطورية التي تمّ حكايتها حول قدرات
الولي، وهذا ما نراه واضحًا في حكيها التالي:

"...أنا عرفت بعد كده إن الشيخ ممكن يكون مع الواحد حتى لو كان في
بيته وبعيد عنه... وده ماخلنيش أفقد الأمل فيه، لإن بيقلوا إن كان فيه
واحد كان بيبجي هنا ولما طالت حوجته وإن حاجته مالبيتش قام قال على
المقام كلام وحش، قام الشيخ أزاه وفيه ناس كثير بيشهدوا على كده..." .

وإذا كان التدئين هو ناتج عن الخوف والحذر وفقدان الخبرة، وهو ما نلمسه بشكل واضح في صفات الإنسان البدائي الذي يتعرف وفق غرائزه ويخلع على الأشياء الطابع المقدس، إن الشيء ذاته نراه ما زال حيا في إطار التعامل مع الطقوس التي يشتهر بها ضريح (حبس الوحش)، وهو ما نلمسه في الكلام التالي:

"...وبعد ما الواحد واللا الواحدة تحط إلي في النصيب هيه ممكن تتمسح بيه.. وبعدين تصلي ركعتين لله جوه المقام... وتطلع من جوه بعد ماتدعي تحط إيديها في الحجر إلي قدام المقام وبعدين تقعد عليه، ويحصل لها الدرجة... هنا لو الواحد عنده حاجة بيدحرج أنا بحط أيدي وأقوم أنزل من الحجر واقعد ألف لغاية ما أنزل في الحطة الواطية... الواحدة بتنزل من الحطة العالية إلى الحطة الواطية، أصل الأرض مايلة هنا... أنا لما بيحصل لي كده أنا باصدق... أصل أنا قبل كده رحت لشيخو وهمه كانوا بيتولوا ليًا إن أنا ملبوسة من جان وهوو بيعشقتي، لدرجة إنه بيموت من جوزي عشان مخلفش منه... هوو مش عايز كمان جوزي يقرب ليًا... هو كل ما بانام معاه بيحصل نكد وزعل وما بيكونش فيه حاجة ومن يومها وأنا مصدقة إلي بيحصل..."

إذن أنه كما يوجد رشوة على صعيد الممارسات الحياتية، فإننا هنا ندفع بوجود بركة مقدسة. ويمكن القول أيضًا إنه في إطار الانفعالات المصاحبة لعمليات الطقوس، يمكن القول إن الاندفاعات الداخلية للذات، وما تستقطه من مشاعر على الأموات من أجل التصالح معهم وليس الخوف منهم، يجعل صاحبة هذه الحالة تحاول استرضاء الولي خوفًا من العقاب، أو بمعنى آخر، أن اللجوء إلى الولي من أجل إزاحة الألم، يجعل من الولي بمثابة الأمان والمخلص الذي ينهي المتاعب والآلام والذي سيغلف معيشتها بالسعادة، فالولي هو المخلص والمقدس والقادر والمحِب الذي ينقذ الناس بمعجزاته وإعجازه.

وعلى الرغم من قناعات صاحبة الحالة بكل قدرات الولي أو العارف بالله، إلا أنها ما زالت قيد عدم التصديق. فهي برغم إيمانها بكل الحكي غير المجرب، إلا أن تصديقها الغيبي لله وحسب، هو الذي يجعلها ترجع عدم حدوث كل رغباتها وتنبؤاتها

إلى المطلق النهائي صاحب الغيب. وهي في ذلك مثَّل رجرجة في القيم من جانب وتناقضًا في الاعتقاد من جانب آخر. والتالي يكشف لنا عن ذلك:

"...أنا مؤمنة وكل حاجة إن كل ده قسمة ونصيب، وإن أنا لسه ماجاش نصيبي، وإن إلهي بيحصل ليًا ده قدر ولكن ربنا قال برضه ناخد بالأسباب... أنا جيت هنا عشان أحقق أمنييتي... أنا بقالي سنتين آجي كل جمعة، وساعات باجي يوم في نص الأسبوع ولسه ماجاش النصيب... بس أنا لما باجي بارتاح قوي وساعات ببقى مش عايزة أروح..."

إن المطلع على ما جاءت به صاحبة الحالة بشأن هذا الولي، يجد أن الولي يد أتباعه ومريديه بالبركة والقدرة والإحساس والبرهان والكرامة، تلك التي تبقى لمدة معينة، وما أن تلبث أن تزول حتى يتم إعادة شحنها مرة أخرى، وهو ما يفرض ضرورة وجود القرى المقدسة والرضى المتبادل بين الذات والولي. وهي عن ذلك تعبر:

"...أنا لما باجي هنا الزعل مع جوزي بيخف واحنا بنعيش كويس لغاية لما بتروح البركة بتاعة الشيخ أقوم آجي تاني... أنا باشبه العملية دي ببطارية الموبايل كل ما تفضى عايزة تشحن... أنا لما باحس إن المدة بتاعتي هتغيب أوصلها بواحدة في نص الأسبوع..."

إنه نتيجة لاعتبار الولي فردًا أسطوريًا خارقًا قادرًا على خلق الفعل وإحداث التغير (سواء للبشر أو للحيوانات)، وهو ما يرتبط بفهوم الكرامة والمعجزات، فإن الاتصال بين الولي والذات عن طريق الزيارة والندور (القرابين المقدسة) وفعل الطقس المرتبط بالمقام، يجعل التوصل بالولي ضرورة لإحداث التغير، وهو ما يجعله يقع وراء التصورات التي تساوي الإيمان بالألوهية مع الإيمان بكرامات الأولياء، وهذا ما يمكن الوقوف عليه من الكلام التالي:

"...أنا باتبارك بالشيخ قوي وعشان كده بحب أقرب المسافات في الزيارة عشان يبقى وسيط بيني وبين ربنا وده مش حرام لأنني مابعملش حاجة غلط. الراجل ده ولي وأعماله في حياته هي إلهي أديته البركة دي عشان كده له كرامات كتير... في ناس كتير شفيت من الأمراض والسحر ومن الجن. ده

حتى البهايم المريضة بتيجي هنا وتلف... أصحابها بيحبوها هنا وتلف
حوالين المقام وبترجع صحيحة...".

الحالة الخامسة : التوليف العملي

صاحبة هذه الحالة من النساء ولها بنت وولدان، وتبلغ من العمر ٤٦ عامًا،
وغير متعلمة ولا تعمل، ويعاني ولد هذه المرأة من بعض الأمراض، الأمر الذي فتح
الطريق لمعاودة الأطباء مرات ومرات، ولكن لم يفلح طرق أبوابهم، وهو ما حدا ببعض
ذويها أن يدفَعوا لها بفكرة زيارة المشايخ والأولياء، وهي في ذلك تقول:

".... أنا لما تعبت قوي في الروح والمجىء للدكاترة وماكانش فيه فايده،
الناس المعارف والقرايب نصحوني إني أروح للمشايخ أنا ماكدبتش ورحت
لمشايخ كثيرة لغاية لما جيت هنا لسيدي حبس الوحش...".

وتصف صاحبة هذه الحالة الأسباب التي دفعت بها إلى معرفة صاحب هذا المقام
ومعاودة الحضور إليه وممارسة الطقوس المرتبطة به، وتثبيت الاعتقاد في كرامة ومعجزات
الولي، فإنها في ذلك تذكر:

"... أنا ابني كل سنة وفي ميعاد محدد عينه تورم، ويبجي فيها انتفاخ...
وبعدين ما تخفش إلا بعد مدة أروح لدكاترة وياخد علاجات وبراشيم ومراهم
وما فيش فايده... هيّه كانت بعد مدة تروح لواحد... طبعًا الواد كان
بيتعيب لدرجة إنه ماكنش بيشوف في بعض الوقت...".

وإذا كنا نفهم أن مئة مراوحة بين تصديق العلم والأرواحية، فإن الوصول إلى
نهاية المطاف في الصراع حول نجاعة العلوم الطبيعية والعلوم الأرواحية، جعل هذه المرأة
ترتكب إلى الأخيرة وهو ما كرس الارتباط بين الأولياء بشكل عام وبينها، وبين صاحب
المقام الذي نحن بصدد دراسته، وهي في ذلك تصف:

"... لما أنا طرقت كثير وماخلتتش لا دكتور شاطر ولا وحش ولا صغير
ولا كبير في أي حنة إلا ما رحلت له، قاموا جماعة قرايبي دلوني على هنا... بس
ربك والحق أنا قبل ماجي هنا أنا برضه لفيت على المشايخ... أنا حتى رحلت
مصر شالله يا أولياء... بس ماجيش نتيجة إلا حبس الوحش...".

إن انتصار الأرواحية ها هنا، والاتحاد مع الميت، وجعله هدفاً لا ابتداع إله جديد، ساهم في تخليق شكل جديد للمحب، وهو الذي يرتبط بالإبداع حيناً، وبالحرية حيناً آخر. وطبيعي إذا كان للحرية وجود ومن ثم الإبداع، فإننا نكون هنا بصدد التعامي عن المحرمات والإرقاء في أحضان الخيال، وهو ما يدفع بثقل هؤلاء إلى مداومة ممارسة الطقوس دون تقيص أو سؤال وهو ما نلمحه ها هنا في السرد التالي:

"...إحنا من يومها بنبتبارك ببركة الشيخ، وإحنا عارفين إن إيديه طايلة... وهو طبعاً بيتوسط لنا عند ربنا وده أنا عرفته من زمان... أنا كنت باسمع عنه من إخواتي وقرائي، بس أنا ما كنتش باصدق... أنا كنت باسمع إنه بيرد إللي اتسرق بس إنت تقول يا بركة الشيخ حبس الوحش، ممكن الحاجات دي تلاقيها على طول ولو كان فيه حد سارقها ممكن يبجي لغاية عندك... ده حتى كان فيه حد سرق فلوس من واحد وبعدين الراجل ده جه هنا ودعى ولبي وطاف بالمقام، وبعدين رَوَّح لبيتته، اتلقى واحد إيديه مربوطة بحبل والإيدين موجود فيها الفلوس المسروقة..."

ولما كانت صاحبة هذه الحالة تستعيد الذاكرة التراثية و تحاول أن تسقط انفعالاتها على اللجوء إلى الموتى بديلاً عن الأحياء، في إحداث التحول والشفاء، والتخلص من الأزمات، فإن ذلك يرتبط بالحكي الأسطوري المتوارث والمتناقل من آخرين، وهو ما يجعلنا نرى أنها تستند إلى بنية عقلية غرائزية تطل من خلال نافذة مفتوحة على حكي الآخرين، وليس على التجارب الذاتية اليومية، ذلك الذي يجعل المخزون المعرفي يرتبط بالمنقول وليس المشاهدة، وعن ذلك تبين:

".... ده أنا هاقولك كمان على حاجة.. ده كان لينا واحدة جارتني وكانت ما تجوزتش... قوم أنا جبته معايا وكانت بتعمل زي ما أنا باعمل... طبعاً في الأول ما كانتش هيّه بتصدق الحاجات دي وكانت بتتريأ عليا، ولما جالها عريس بسرعة قامت بتصدق كل حاجة، وهي بتيجي معايا هنا لغاية دلوقتي..."

وحيث إن المنقول بات هو الممارس في إطار التجربة الخاصة لصاحبة هذه الحالة، فإنها وفق ذلك فإن الذات الإنسانية تحاول البحث عن معنى لنشاط وعيها، وهو ما جعل الذات ها هنا تتلقى ثقافتها وتراثها من الوعي الأسطوري، أو قل إنها باتت وريثة

للأسطورة تحاول أن تترج التاريخي بالإيماني، والوجداني بالعقلي. إنها تحول الدين إلى أسطورة ومن ثم إلى وثن، وهو ما طبع لغة الحياة العلمية بغير الآتي، والتالي يوضح لنا ذلك؛ إذ تقول:

"...إحنا لما بنيجي هنا أول ما بندخل المقام بنرمي عليه السلام، ونلف حواليه ونمسح على المقام عشان أخذ البركة، ويرجته، وبعدين أقرأ الفاتحة، وبعدين في كل لفة وإحنا من اليمين تقول الله أكبر شالله يا شيخ محمد، إحمي ولادي وابني واشفيه من إللي فيه.... أنا باجيب معايا زيارة وباقول له كل مرة أنا جايبة له إيه... الحاجات دي هي كمان فيها بركة وبتشيل عني لما توصل للشيخ وباسمه... إحنا بنيجي مش بس أنا وكثير من الناس بيعملوا كده بيلفوا حوالين المقام ويسحوا من على المقام من عند الحتة الخضرا من القماش ونخطها على راسنا، وبعدين نخط الاقماغ دي ونلفها واحدة ورا الثانية، وبعدين نخرج للحجر ونلف حواليه، وبعدين نخط ايدينا على راسنا وننام على الأرض ونبدأ الدرجة....".

إنه حسب الفكر الأسطوري، ودور المخيال الاجتماعي ووظيفته، فإن ثمة نظرة عامة تحكم طبيعة الاعتقادات بقدسية الأولياء والممارسات التي تتم في إطار الضريح، ذلك الذي يحكم فعالية الذهن البدائي، تلك التي تنظم السلوك الاجتماعي والتصورات الفردية والجمعية لدى فئة عريضة من المجتمع، فضلا عن أن يكون الفكر الأسطوري بمثابة خط عام يحكم تفسيرات وفهم و دلالات الفكر الفردي في الواقع المعاش، وهذا ما يوضحه أيضا طبيعة تصورات صاحبة هذه الحالة في هذا الصدد:

"...إحنا بنيجي هنا عشان يتوسط لنا ببركته عند ربنا وعشان يشفي ولادي ويحفظهم...الشيخ هنا بيعرف في كل حاجة وهو بيساعدنا...ممكن كمان من غير ما ندعي، هو ممكن يجاوبنا لإنه بيعبس بينا من غير ما ندعيه، إحنا بنحبّه عشان كده هو معنا...".

إن المطالع لكل ما صدرنا له حول هذه الحالة يستطيع أن يتلمس إلى أي حد تتحد الأساطير الموروثة والحكي المنقول في خلع صفة القداسة على الأولياء، فضلا عما يتم من أعمال الوساطة بين الذات الإنسانية وبينهم، وكيف أن الاسترضاء وتحقيق

المصالحة تتم عن طريق البرتلة المقدسة سواء إن كانت تأخذ شكل تقديم الطعام أو تقديم الأموال أو ما يطلق عليه بالنذور .

الحالة السادسة : الاعتقاد النوفقي

صاحب هذه الحالة يبلغ من العمر ٥١ عامًا ويعمل مهندسًا، وله ثلاثة من البنين وبنت واحدة، وعن علاقته بالاعتقاد والتدين الشعبي، يحكي أن مئة علاقة يعكسها وجوده الاجتماعي على ذلك فهو برغم أن ما تحصل عليه من تعليم، إلا أنه لم يلعب دورًا إيجابيًا في إبطال هذا المخزون الأسطوري. وهو في ذلك يوضح:

"...أنا طول عمري متربي في بيت متدين... طلعت لقيت أبويا مفتون بحب زيارات أولياء الله الصالحين... أنا مافيش مقام ولا ولي في مصر كلها إلا ما زرتهم... أنا رحت الشيخ أبو رضوان ورحت الشاذلي والسيد البدوي والحسين والسيدة زينب... رحت لكل المعروفين منهم وإلي مش معروفين... وكنت في وقت من الأوقات مقسم وقتي للمذاكرة وحضور الحضرة إيلي كان أبويا الله يرجمه بيروح ينضم ليها كل أسبوع... أنا عارف كرامات الناس دول وشالله يا سيدنا ..دول نسل رسول الله ﷺ..."

إنه في ظل هذه القناعات لصاحب هذه الحالة والسمة التي غلبت عليه نتيجة تطبيعه الاجتماعي، فإن ذاته لم تنفتح على العالم البشري وحسب؛ إذ تكون القوة والسيطرة لآخر من نفس الجنس، بل يكون ميتًا، وهو الذي رفضه في بدايات عمره، ثم تراجع عن هذا الموقف فيما بعد، وهذا ما يطرحه في المقطع التالي:

"... أنا عارف إن دول ليهم كرامات ومعجزات... أبويا حكى لي على حكايات وتاريخ المبجلين دول... وهمه ليهم عند ربنا مكانة... إلا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولا يحزنون.... أنا لما أبويا مات بعدت الصراحة عن الطريق ده لأنني دخلت في جماعة وكانوا واخدين موقف من القبوريين وأصحاب المقامات...همه بيقلولوا أنها بدعة... وإن إيلي بيتعمل في الساحات دي سواء في الزيارة زي التمسح والتبرك والتوسط أو في الموالد خروج عن الإسلام... أنا فضلت على الحال ده سنين مقاطع الناس دي..."

ومدخلتش ولا مقام إلا من وقت قُريب بييجي من خمس سنين... أنا كنت قاطعت الطريقة وأورادها وتجمعاتها ياما حوالي ١٠ سنين..."

إنه حسبما تقدم فإن الجواني هنا هو الذي يدفع العقل إلى عدم التسليم بكرامات الأولياء. وحيث إن الجواني تنتفي فيه الضوابط والمحرمات، فإن التسليم به يدخل أصحاب هذه الحالات في زمرة المنتكسين نفسيًا؛ إذ يتجسد الوعي من خلال تجليات الأسطوري والتاريخي المرئى دائمًا ما هو غير واقعي. إن المتأمل في طبيعة هذا الوعي يجد أن الموروث هو الذي يحدد دلالات الوعي الذي استكان لسجن الذات في إطار خيالاتها وضلالاتها، ومن ثم منح الإنساني صفات الإلهي أو المقدس، أو قل لخلق آلهة جديدة من صنع ذاته. وهنا يكشف عنه صاحب الحالة فيقول:

"... ومرة وأنا نايم جالي أبويا في المنام... وقال أنا زعلان منك... إزاي تهجر أسيادنا وأحبابنا وكراماتنا... أنا طبعًا ما فهمتش قلت يكن قرايبي.. بس أنا كنت في الوقت ده مداوم على صلة الرحم... قام جالي مرة ثانية وقال لي إنت ليه في البعد والجفى مع أسيادك الأولياء؟... أنا قلت يكن أضغات أحلام وأهو الدنيا عمالة تقلب عليًا وبأمر بطروف صعبة... وكان في الوقت ده بدأت حاجات تحصل في بيتي وحشة.. ولادي عمالة تتخبط ومراتي بدأت تنفر والبيت كله حريقة... كل يوم من دون سبب ألاقي إن فيه مشاكل وبدون سبب.. في شغلي ألاقي وجع دماغ... كل حاجة أمشي فيها ألقى الأبواب مسددة..."

وباعتبار أن لكل شيء سبب، أو أن الشيء لا بُدَّ أن يكون له مقدمات فقد أرجع صاحب الحالة ما يحدث له إلى المتعاملين بالسحر؛ إذ هنا يكون السبب خارجي وليس راجع للشخص ذاته. إنه بالطبع نكون بصدد صراع بين من يؤمن بالأشياء فوق الطبيعية، وبين الإدراك الحسي للمؤمن الذي يستطيع أن يربط هذا العالم بآخر لا يدركه، بل يكون في إطار ما هو غير محسوس. ولكي نستدل على أسباب ما طرأ على صاحب هذه الحالة ما ذكره في التالي:

"... أنا كنت في الوقت ده عرفت واحد من الناس دول وكان بيقلوا عليه الشيخ... هو صاحبي وضرب معايا صُخُوبية... وأنا قلت أهو أخ في طريق الله... بس الحقيقة أنا كنت ملاحظ إنه مش بيجد في العبادة... العبادة

دي من على الوش هو عامل شيخ عشان يسترزق...حتى لقيت إنه له في طريق
السحر والشعوذة...حتى مرة قال إنه ممكن يعمل حاجات عشان تأذي أو
يعمل عمل... وما كنتش مصدق إن واحد بتاع ربنا ممكن يعمل الحاجات
دي...".

وإذا كان صاحب هذه الحالة يعيش رجرة في منظومة القيم، ومن ثم غياب
العقلانية، فإن الناظر إلى هذه الذات يجدها تنمو ناحية الذات والماضي، فضلا على أنها
تبحث عن أفكار قديمة سواء في إحداث الشفاء، أو في أسباب العلة، وهو ما يجعل
اللاوعي طريقاً أصيلاً في التفكير؛ إذ يكون المكبوت وحسب، هو الفردوس الذي يحكم
تصرفاته، والبحث عن آلية للتحرر من أزماته، وهو ما نستدل عليه في كلامه التالي:

"...ومرة وإحنا كنا جايين من قعدة بدأت المشاكل عذدي تزيد في
الشغل، فبدأ يقول لي إنه ممكن يساعدي... وبدأ يعرف اسمي واسم أمي
وإداني ورق وحاجات مية وكلام أقوله... وكل مرة يديني حاجة المشاكل تزيد
أكثر، لدرجة إني مرة كنت هاوّل البيت والعيال وإلي فيه... وفي مرة وأنا
قاعد جالي هاتف وقال لي قوم صلي واتوضى واعبد ربنا وجالي هاتف إنه
أبعد عن الرجل ده شوية.... وطبيعي أنا متعلق في قشاية... نفذت على
طول... ولما طالت الفترة إلي باشوقه فيها.. بدأ يهددني...لأنه بدأ يسلط
عليّ حاجات بتسرق الفلوس من البيت... لدرجة إني كنت بأتهم ولادي..."

وبيد أن صاحب هذه الحالة قد شهد مراوحة بين الدين الشعبي والدين الرسمي،
فإنه في الآخر ركن إلى النوع الأول وهو ما دفع به إلى باب المحرمات؛ إذ نشأت ثقافة لديه
تبحث عن الحرية دون حسيب، تعمل باستمرار على كسر القيود الدينية والأخلاقية
والثقافية، فضلا عن تأسيس أدوار وسلطة جديدة تتمفصل مع الدين الرسمي وتبحث
عن المسكوت عنه وهو ما أوضحه؛ إذ يقول:

"...لما زادت الحاجات دي ربك والحق أنا بدأت أرجع لربنا وأقرأ قرآن
وازود في الأوراد إلي أنا تركتها...أنا رجعت ليها تاني... وفي يوم بعد ما
خلّصت إلي عليّ من الأوراد لقيت أبويا في المنام جايلي وبيضحك وبيقول
لي كده الطريق المضبوط وحذرنى من إلي كنت مصاحبه...وكمان بين لي إنه

كان مسلط علياً أرواح هتيه إلهي بتعمل فياً كده... وهوو قال لي في الليلة دي إمسك على دينك وارجع لطريقك...".

بالطبع إن ما يحدث من الركون للغبي والأسطوري واللاشعوري وليس الواقعي، هو الذي جعل صاحب هذه الحالة يفسر ما هو جواني على ما هو براني، بل ويسقط أزماته على حياته الواقعية، وهو ما دفعه إلى الركون إلى ما يروج حول كرامات وقدرات وإعجازات الأولياء والرؤيا، وهذا هو كلامه الذي يوضح ما أشرنا إليه توأ:

"...أنا من يومها فسرت الكلام ده إنني أرجع للطريقة تاني والتزم بأورادها وحضراتها... وبعد مرة لقيت في المنام أبويا برضه مع شيخ الطريقة بتاعتي بيدلونني إزاي أوقف الحاجات إلهي كان ماشي معايا عملها... همه قالوا لي على حاجات من القرآن وقالوا كمان إن لازم أزور الشيخ حبس الوحش... واللييلة دي همه فرجوني على كراماته وتجلياته ومواقفه مع الناس... أنا لما فقت بدأت أقاوم الفكرة دي... بس لما أنا عملت الحاجات إلهي قالوا عليها وبدأت حالة البيت تهدأ أنا بدأت أفكر إزاي أروح... وقلت طيب ليه مارحش وأشوف إيه إلهي فيه...".

إن المتابع هذه الحالة يجد أن عدم قبول الفكرة، والتشدد في بداية الأمر، انقلب إلى التسليم والمسايرة، بل متابعة ما هو إرثي، بل والتسلح به، وهو ما أوجد تأويلاً باطنياً له، ذلك الذي يكون بديلاً عن الاعتقاد الديني. وهذا عين كلامه:

"...أنا جيت مقام الشيخ الأول زي ما بيقولوا في الجيش لازم نروح الأول ونشوف...أنا لقيت حاجات بتتعمل في أي مقام وهي إنك تلف وتدعي وتصلي وتطوف... ودي حاجات كلها كنت واخذ منها موقف من قبل كده... وبعدين لما جيت لقيت إن في حاجات تاني بتصلح وتتعدل في بيتي قمت أنا زرت الشيخ مرة ثانية... وكل ما آجي ألقى إن في حاجات بتبقى أحسن لدرجة إنني اغرطت في نفس الأعمال.. بقيت آجي وادعي وأطوف وحتى كمان عملت الدحرجة...أنا ادحرجت مش إيمان، ولكن أنا قلت اشمعنى أنا... بس لما باجي هنا بارتاح وباعتبر إن الدحرجة نوع من ذل النفس بالنفس... أديني بحط نفسي في التراب قبل ما اتخط فيه، وهو نوع من التواضع...".

إن التخلي عن العقل، والسباحة وراء الأسطوري، يجعل الإيمان بما هو غائب شيئاً أساسياً، في مقابل ما هو عيني، ذلك الذي جعل صاحب هذه الحالة يؤمن بقدرة الأموات في إفاة المريرين. وحيث إن قدرة الميت ترتبط بالقداسة والاستحقاق الشخصي أو بانتصار الله للأولياء، فإن الاتصال بهم بات شيئاً مقدساً، يطرد الأعمال السحرية، ويفرض على المرير إقامة الطقوس والشعائر واستجابة لما هو محكي أو موروث، وهو ما يجعل الأولياء يمارسون أدواراً اجتماعية وسلطات ووساطة وفعل الخوارق سواء كانوا أحياء أم أمواتاً. ويمكننا أن نقف على ذلك من خلال ما يطرحه صاحب هذه الحالة:

"... أنا كنت بفلسف الأمور... وكان ليا فلسفة خاصة بعمل إلهي أنا شايه صبح... مش لازم امشي ورا الناس... أنا كنت باسمع عن حاجات أسطورية عن الشيخ إنه بيطلع الأمراض ويبشفي وإنه بيزيل السحر، وإنه بيلي الطلبات... إلهي عايزة تتجوز يجوزها والبهمية إلهي عيانة يشفيها، والمرأة إلهي مش حامل... وحاجات كتير... بس ربك والحق... كانت أفكاري حاجة ومعتقداتي وإلهي بشوفه حاجة... أنا كنت عارف إن الشيخ ميت لا هو هينفع ولا هيبضر، والنافع هو الله ولكن أنا كل ما كنت باجي هنا حالي بيتصلح لدرجة إنني مرة رحت عشان أشوف العكس إلهي كان عمله صاحبي ده، قالي الشيخ إلهي أنا رحتله إن كان فيه عمل معمول بالسفلي بالتسليط ولكن ربنا فكّه من عنده... كنت ساعات بقول إن الشيخ حبس الوحش هو إلهي ساعدني..."

لقد أصبح صاحب هذه الحالة مشايحاً للفكر الباطني، بل هو يقدم عذراً دينياً لاعتقاداته؛ فبدلاً من أن يقضي العقلي على الفلكوري، فإنه يساوي بين قداسة الأولياء والاعتقاد الديني، وأن التوسط بهم -وفقاً لمفهوم المصلحة- هو أساس قبول الأعمال، وإنهاء الاختلالات الاجتماعية، ناهيك عن أن بركتهم تأتي من انتسابهم إلى الرسول ﷺ، وهذا ما طرحه؛ إذ يقول:

"... أنا كنت بفكر بطريقة عقلانية، كان بييجي بخاطري طيف إن ما بروح لأي حنة عشان أخلص مصلحة مش بدور على معرفة أو واسطة... طيب ما هو في الدين دي ليه ما ندورش على واحد صالح نتقرب بيه لربنا عشان يقضي مصالحنا... أنا عارف ولا تزر وازة وزر أخرى بس أهو إلهي

يجاور السعيد يسعد... أنا عندي إيمان بيهم وعندى إيمان إن محبة الناس
دي فيها محبة لرسول الله.. لأن ربنا وصى على آل الرسول عليه الصلاة
والسلام وأزواجه وأصحابه...".

الحالة السابعة: الفعل اللا مثناهي

هذه الحالة لواحدة من طالبات الكليات العلمية بجامعة الفيوم، تبلغ من العمر
نحو ١٩ عامًا وتقيم في المدينة الجامعية، وهي تعيش في وسط اجتماعي لا يعرف إلا
الأنوار؛ إذ هي ابنة لأحد المهندسين بإحدى شركات البترول، والأم تعمل مدرسة، لها من
الأولاد ثلاثة (ذكر وبنتين) بالإضافة إلى صاحبة الحالة، وعن الأسباب التي دفعت صاحبة
هذه الحالة إلى اللجوء إلى الأولياء والاعتقاد بهم، فإنها تروي بداية حدوث ما تشعر به؛
إذ تقول:

"... أنا بدرس في الفرقة الرابعة في إحدى الكليات العملية.. أمي
مدرسة وأبي مهندس بإحدى شركات البترول... ولي أخ وأختين أنا كنت
محبب أحش الحمام وأغني وأحب أشوف وأتطلع على جسمي في مرآة الحمام...
وكنيت محبب أقف قدام مرآة حجرتي بالساعات الطويلة أرقص، وبعد ما
أخلص أقوم أنام عريانة وساعات بقى أعمل حاجات مش كويسة في جسمي
وكنيت غاوية ألعب في جسمي... وكانت دايماً الأوضة بتاعتي ضلمة..."

وحيث إن ممارسات صاحبة الحالة على النحو الذي أفاضت به، هو تأويل لما
حدث لها فيما بعد، تشير إليه حسب ذكرها على النحو التالي:

"... بعد مدة أنا بدأت أتعب جامد... بدأ مزاجي يتغير... وبدأت
ما أحبش أخرج وأعمل الحاجات دي على طول لدرجة إنني مكنتش محبب أروح
الكلية وتجيلى ساعات حالات تشننج وحركة هزهزة في رجلي لدرجة إنني
مكنتش بقدر اتحكم فيها... ولما كنت بخلع ملابسى وأعمل اللي كنت
بأعمله أقوم ارتاح... بس كان بيجيلى في المنام واحد إسود وشكله وحش
وكان بيحب يارس معايا الجنس لدرجة إن كنت بقوم من النوم وألاقي حاجة
زي (المني) على ملابسى..."

ولما كان السبب نتيجة للممارسات على حسب تأويل صاحبة هذه الحالة، فإنه نتيجة للارتكان للأرواحية التي باتت رؤيتها للعالم، فإن اللجوء للسحر والإيمان بوجود قوى غيبية يجعل القداسة والتواصل مع هذه العوالم يفرض طبيعة العلاقة بين الولي والذات البشرية، تلك التي يحكمها العلاقة مع الموروث أو الأسطوري، وهذا هو عين ما ذكرته:

"... أنا قعدت أقاوم لما عرفت إن فيه علاقة بين إلهي بأعمله وإلهي بيحصلي ... فبدأت ماررقصش عريانة في المراهية ... وبقيت ألبس هدوم وأنا نائمة وبدأت أصلي وأصوم ... بس أنا كنت باتعذب لأنني لقيت مقاومة شديدة من الرجل إلهي كان بيجيلي في النوم، هو بدأ شرس معايا لدرجة الضرب، وكنت بعد ما أضحى من النوم ألقى علامات الضرب متعلمة على جسمي، وكان في مرة حرقني بالنار ولقيت دراعي فيه أثر حرق ... أنا كنت بخاف اتكلم ... وبعدين لما اتكلمت أنا عرفت أن ده تلبيس وإن الجان عشقني ... أنا رحت لشيخ وهوه قال الكلام ده ...".

وحيث إن الأسطوري هو الذي شكّل الذخيرة المعرفية لدى صاحبة الحالة مزوجاً بالمعتقد الديني ويمثل امتداداً طبيعياً له؛ حيث يعمل على توضيحه وتوجيهه، فإن الخبرة الدينية لا ترتبط بالعقل، وإنما بالانفعالات والعواطف والأرواحية وهو يتماشى مع التجربة اليومية، ذلك ما دفعها إلى الخضوع إلى كل ما هو غير عقلاني، وهي تقول في ذلك:

".... الشيخ إلهي أنا رحتلله هو شخص له حكاية معايا وهو رفض يعالجني، لأنه قال إلهي معايا قوي وهو ميقدرش عليه ... ونصحني إني أروح لواحد تاني ... أنا دورت ورُحْتُ لقيت واحد بيدرس وبيععمل ماجستير في جامعة الأزهر وبدأ يتردد عليّا في بيتنا، والخيبة إن بدل ما أخلص من العفريت بدأ يحبيني الشيخ ده ... وبدأ ينهمني إنه هيطلع إلهي عليّا بس هوه عايزني ... بس مش في الحلال هوه كان متجوز ... وكان عايزني وخلص ... لدرجة إني قلت طيب اسكت أثناء العلاج وما أكلمش وأعمل نفسي مش فاهمه لغاية ما أخلص، ولقيت إن مفيش فائدة لإنني ساعات باتوه وبالأغيب عن الوعي وأخاف إنه يحصل حاجة ...".

وباعتبار أن الخضوع إلى الأرواحية يُعد مبدأً وعقيدة لدى صاحبة الحالة، وهو ما ينكشف عن تأويلها لما حدث لها، فإن الإيمان بقدرات الأولياء يُعد امتداداً لذلك، وهو ما نستطيع الإمساك به من فهمها لقدرة الأولياء في السيطرة على العالم، وهو أيضاً ما يستند على الخيال والرمز والأحلام. ويمكننا أيضاً أن نلاحظ من كلام هذه الحالة، أن الطقوس التي يتم فعلها في داخل ومحيط المقامات لذات دلالة واقعية عن وجود قوة غيبية حاضرة في محيط وداخل الضريح، يُسأل عنها الولي المدفون الذي ما زال حياً وحاضراً كقوة مؤثرة في حياة الناس، وإليكم ما أشارت إليه:

"...أنا لما زادت العملية دي بدأت أرفض إنني أتعالج وتركت العملية شوية أيام ... مش أيام، شهور ... وبعدين لما تعبت تاني والعملية زادت ... لدرجة إنني حسيت في الممارسة إنني مش بقيت بنت ... أنا بدأت أدور بقوة على أي حد يخلصني من الأزمة دي ... أنا رحت لناس كتير بس واحد مؤمن هو إليّ أخذني إلى الشيخ حبس الوحش وقال لي إن قوته مش هتجيب فائدة أنا هاتسند على الشيخ وهوه يساعدي ... هو عرفني إزاي أنا هبدأ أعمل الدحرجة إزاي أنا هالف وإيه إليّ أنا هاقوله ... وسبحان الله بعد عذاب أنا عملت كل الحاجات دي ولقيت نفسي إليّ كنت بشوف وأديني عمالة مستمرة ومش عارفة إيه النهاية ...".

إن إسقاط القداسة على الولي، وجعل الطقس فعل اجتماعي وثقافي له بنية خاصة ترتبط بالحالة التي أتت من أجلها صاحبة الحالة، يجعلنا بصدد استدعاء للحالة الإيمانية الأولى التي وُجدَ عليها الإنسان في بواكير وجوده على سطح الأرض، وهو ما يجعل التراث الشعبي الديني يُشكل رؤية معينة للعالم تصوغها أحلام وخبرات خيالهم، ذلك الذي يبرز بقوة أزمة القهر الاجتماعي وقدرته على خلق أفكار الجماعة حول مفهوم الكرامة، وهذا ما نستطيع الوقوف عليه من خلال الكلام التالي:

"... من يوم ما حصل كده وأنا زياراتي بقت تتكرر لسيدي حبس الوحش ... المكان بعيد ومفهوش ناس، أنا كنت بمحاول أغصب على زمايلي عشان يبيجوا معايا عشان أشوف الشيخ واثتنس بيه وبنوره ... أنا أول ما آجي للشيخ بالحس براحة وبنور في وشي، ولكن حكايتي ما انتهت ... أنا جربت كل حاجة لكن مفيش فائدة ...".

وحيث إن الكرامة هي خرق للعادة، ويقع هؤلاء الأولياء الذين خرقوا عادة الخلق في التقرب إلى الله، فإن الولي في هذا الإطار بات هو الفاعل في أمور الدنيا ومصائب الناس، في مقابل أن الإنسان يشعر بعدميته، وأنه ليس إلا مخلوقاً ضعيفاً لا يستطيع أن يغير واقعته. وبعيداً عن ذلك، فإن إيمان الذات البشرية بقدرة الولي لا تخضع لأمر غيبية، وإنما هي متوارثة أو تتناقل شفاهياً من جيل إلى آخر وهو أيضاً ما يدمغه كلام صاحبة هذه الحالة:

"... أنا باسمع إن الشيخ له كرامات.. وإنه إيديه طائلة... ولكن أنا مجاش نصيي... نفسي إن إللي فيا يروح مني... نفسي وأنا خايفة... أنا ممكن أدفع أي حاجة إلا إني أخسر إن أنا بنت... الناس هنا بتييجي كثير.. يعني إنهم عارفين كراماته، وقوته.. يكن أنا لسه مفيش نصيب..."

الحالة الثامنة: المقتبس الديني

صاحب هذه الحالة هو أحد العقائديين من المتصوفة، وهو خريج لإحدى الجامعات الدينية، وحاصل على الإجازة وله ثلاثة أولاد ويبلغ من العمر خمسة وخمسين عاماً، والذي يقر بكرامات ومعجزات وخوارق الأولياء. وهو في ذلك يوضح:

"... أنا مش بأجي عشان أتعالج ولا حاجة، أنا بأجي عشان استبارك... أنا محب من المحبين، وعاشق لسيرة الأولياء ومناقبهم... أنا من أنصار كرامات الأولياء والخوارق إللي بيجرها ربنا على إيد المؤمنين المخلصين إللي بيختلفوا عن أهل البدع إللي بينكروا للكرامات والخوارق... طبعا إحنا بنختلف عن إللي بيقولوا إن الحاجات دي للأنبياء والمرسلين بس.. لأ... الكرامة والمعجزة والبيئة زي ما بتجي لدول عليهم السلام، هي برضه بتلاقيها عند الصلحاء إللي بيتبعوا المرسلين والرسول بس أنا هاأقولك إن إللي بيظهر على أيد نبي بنسميه معجزة وكرامة، وإللي بييجي على يد ولي أو صالح بنسميه كرامة ومعجزة..."

وحيث إن صاحب هذه الحالة لا يحدد من قيمة الأولياء؛ إذ يساوي بين معجزاتهم ومعجزات الأنبياء اللهم إلا من قلب وتقويم مفهوم على آخر، فإنه يبين من وجهه نظرة، كيف تأتي مثل هؤلاء الأشياء هذه الأفعال وهو ذلك يكشف:

"... وطبعاً الكرامات والمعجزات دي مش أي حد يقدر يجي بيها... لازم تكون من ناس عندها طبقات الكمال، وإللي هيّه برضه مرتبطة بالعلم والقدرة والكشف والتأثير... لأن إللي بيكون عنده الحاجات دي لازم يكون مسلح دينياً الأول ثم يكون مُلم بالأمثورات الشرعية ومتبع للدين الصحيح... ويكون برضه ماشي على سنة رسولنا وحبيبنا عليه الصلاة والسلام... وعشان يكون كده لازم يكون مجرّز نفسه من الأحوال الشيطانية إللي بتبعد الناس عن الهدى وعن الذكر... وعشان كده إحنا دايماً بنذكر بعض في الحضرات إللي بنعملها... لأن الذكر ده بيعلي من أسهمنا عند ربنا وعند شيوخنا... إحنا كنا زمان هنا بنعمل حضرات في المكان ده، وكمان إحنا كنا بنشوف إن فيه ناس تانية كانت بتعمل زار بس أنا ماعدتش باشوف حتى الحضرات هنا إحنا لينا جامع ثاني..."

إن تبيان صاحب هذه الحالة لصفات الأولياء، جعله يقدم أيضاً الطريقة التي يمكن أن ينهجها الفرد حتى يصبح صاحب معجزة أو كرامة، وهو في المقطع التالي يستكمل ما ذكره قبل قليل؛ إذ يقول:

"... ما فيش حد يقولك إن الناس إللي ربنا وهبهم الكرامة بيتقوا أي حاجة، لأ دول ناس على الصدق وعلى سيرة السلف، وعلى الاستقامة وعلى أول الدين والتعفف عن الدنيا إللي بيساعد على الكشف وإظهار الكرامة. لأن الاستقامة هي خط الرب والكرامة هي خط النفس... والكرامات دي مش منكورة على الفضلاء... شوف الصحابي الخليل خليفة رسول الله ﷺ لما قال يا سارية الجبل، مش دي كرامة وبيان... وقصة الخضر عليه السلام مع سيدنا موسى عليه السلام..."

ويضيف صاحب هذه الحالة لطبيعة وصفات الأولياء؛ إذ يشرح صفات أخرى ترتبط بها يحظون به من كرامات مثل:

"... وأحب أقول برضه إن الكرامة دي نوع من الفراسة لأن الفراسة بنعتبرها من خوارق العادة، وهي طريق للكشف، لأنه بيكون فيها القلب نظيف وصاحي ويقدر أنه يكشف بنور ربنا إللي بيعمر القلب بالذكر... فحسب قوة الإيمان ببيجي العمل الصالح وبعدين بتيجي الكرامة... عشان

كده إحنا بنقول إن أصحاب الكرامة هم الأولياء إلهي هم عالم أهل الله إلهي
بيقربوا من ربنا وبيورثوا علم وعمل وحال الأنبياء ...

وفى إطار سرده لصفات الأولياء وإيمانه بكرامات الأولياء، يحاول صاحب هذه
الحالة أن يربط بين السماوي والأرضي في حالة الأولياء، ذلك إلى ما يجعله لا يفرق عما جاء
في أدب ومناقب الأولياء، ذلك ما يجعلنا ندفع بأن العلم الذي تلقاه أثناء تعليمه طبع على
تفكيره، مما يعني أن الاعتقاد بات ممارسة وفكر في آن، وهذا هو عين ما استلهمناه منه:

”.... الأولياء لما بيتخلقوا بأخلاق الأنبياء وبكلام ربنا همّ به بيخرجوا
نفوسهم من وسخ الدنيا ومن آفات البشرية ... همّ به ينتقعوا عن عواطف
الناس وبيكونوا ناس لديهم أرضي وروحهم سماوية ... همّ به ناس بيشعروا
وبيحبوا ولهم عواطف، بس همّ به بيتخطوا الحب الإنساني ... وعشان كده همّ
ما تقدرش تفصلهم عن الأنبياء ... وكمان هاقولك ... إن اسم الولي هو اسم
من أسماء ربنا ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (المائدة ٥٤) همّ به المقربين إلهي عندهم
صلاح، والمتونسين بالله وبيبعدوا حالهم عن النفس والهوى والدنيا
والشيطان ...”

وطبيعي حينما يكون العلم والممارسة في معية واحدة، يجعل التسليم بالكرامة
والمعجزات أمراً واقعاً. إننا أمام حالة يأتي الإيمان من خلال الاعتقاد الجواني الذي يدفع
الشواهد الخارجية والبرهان عليها، ما يكشف عنه في الكلام التالي:

”... فلما تقول إن الولي فلان له كرامات، أيوه ... إنت عارف إن دول
متربيين على تربية الرحمن، فيزاي الكريم ميكرمش أحباءه.. فلازم يديهم
حقة من كرامات الكريم ... أيوه، يشفي ويساعد ويزيح غمه ويبرأ الناس
من الأسحار ... هاتقول أي حاجه هاقولك أيوه ... بس زي ما في تخصصات في
أي مهنة فيه كرامات عند كل ولي ... الشيخ حبس الوحش بيشفي من
الأمراض وبيخلص من الأسحار وبيساعد المحتاج والمضايق وبيعمل حاجات
كثير ... أنا ماجربتش، بس شفت كتير من الناس إلهي بيروح من هنا
مبسوط ومرتاح ... دول أصلهم ورثة الأنبياء ... أنا قلت إن فيه منازل
للأولياء وفيه تخصصات، بس حبس الوحش مولاي فيه كل التخصصات ده

حتى الأمراض الجلدية وأمراض الأسنان والروماتيزم والعقم يقدر يشفيها
بإذن الله ...".

وعلى الرغم من عدم خضوع ذات صاحب هذه الحالة للتجريب، أو قل للكشف
عن قرب لكرامات صاحب المقام، إلا أن تسليمه الكامل بكل مناقب الأولياء، جعله يسلم
بكل الأسطوريات التي تجعل من الأولياء أمراً ربانياً، أو قدسياً يقولون للشيء كن فيكون
ويخرقون العادة وهم نفوذ خاص يصنع المعجزات. ولكن صاحب هذه الحالة لا يضع هذا
الولي في مصاف الأولياء العاديين، بل يصنع له مكانة خاصة ومميزة؛ إذ يندحه صفة القطب
الذي يدين ويعكم الكون وفق تصورات الصوفية والمتشيعين، وهو عن ذلك يحكي:

"... أنا كنت باسمع إنه قطب من الأقطاب، وإنه بيرأس محكمة يقدر
يحكم فيها على الجن إليّ بيعترض سبيل زواره عشان كده محدش يقدر
يقرب من أحبائه هو بيحميهم من قوى الشر ويبدف عنهم البلا .. الولي
بيمنعهم ببركته ... هو طبعاً مات، بس لسه البركة بتاعته موجودة وهي
إللي بتنفع الناس عشان كده إليّ بيجي يطوف حول الضريح بينصرع من
الجن على طول ويتعافى من مرضه ... وحتى لو كان في حاجة اسمها الضعف
الجنسي، فمرضه ممكن يتعالج هنا ... لمجرد إنه يذل نفسه في التراب لربنا
وللشيخ ويتمرغ أو يتدحرج على طول بيتعافى ... الشيخ برضه بيساعد
البابرة إليّ مش بتتجاوز ... لمجرد إنها بتيجي هنا وتدعي على طول تتجاوز
بإذن الله ...".

إن المتابع ليقين صاحب هذه الحالة يجعلنا بصدد رؤية خاصة للعالم تصوغها
ليس فقط أحلام البسطاء، وإنما سطررتها أحلام المتعلمين العقائديين التي سمحت لهم
قراءة تراثية معينة أن تشكل و تصوغ المخزون المعرفي لهم، وهو ما يجعل ارتباط
الكرامات بالتصوف في إطار البناء الاجتماعي أمراً زائداً على الحساب، ويرتبط بإبداع من
نوع خاص، ألا وهي الهلوسة الجوانية، التي تؤوّل الواقع اليومي في ضوء الذاكرة التراثية
والأسطورية وحسب.

الحالة التاسعة: الركون للأرواحية

صاحبة هذه الحالة متزوجة من ثمان سنوات، ولها ولد وبنت، وتبلغ من العمر نحو تسع وثلاثين عامًا، وهي حاصلة على إحدى الشهادات العليا، وهي من مركز إيشواي بمحافظة الفيوم. وعن مقدمات ارتباطها وارتياها لضريح حبس الوحش تذكر:

".... أنا متزوجة من ٨ سنوات ... وعندي ولد وبنت ... وكانت حياتي عادية ... لأ مش عادية أنا كنت عايشة أحسن عيشة ... كنت سعيدة مع جوزي أنا واخداه عن حب ... قعدت عارفاه بيجي ٤ سنين ... واتجوزنا عن عند مع أهلي وأهله ... هو أهله كانوا رافضيني، وأنا أهلي كانوا رافضينه ... ولكن اقمسكنا ببعض واتجوزنا ... وسارت عيشتنا أحسن عيشة لغاية لما جبنا الواد والبنت ... وبعد خمس سنين بدأت عيشتنا تتكد ... مفيش يوم إلا ويحصل فيه ميت عركة ... إحنا بنتخانق كثير ...".

ونتيجة لزيادة عدم التوافق والتكيف الأسري، فإنها راحت تركز للأرواحية بعد أن جربت كل ما يرتبط بالتفكير العقلاني. وطبيعي أن نبذ العقلانية جعلها تلتمح مع الأسطوري وغير الواقعي، وهو ما دفعها إلى حل مشكلاتها الاجتماعية بالفكر الغيبي، ذلك ما يعززه الواقع من جهة وطبيعة التسليم والاعتقاد في قدرات الأولياء من جهة أخرى. وهي في ذلك تقول:

"... زادت مشاكلني مع زوجي أوي ... وقعدنا حابسين مشاكلنا جوه بيتنا لغاية لما الكيل طفع ... البيت بقى نار قايدة ... لدرجة إن إخوانتي وإخوانته بدأوا يعرفوا ... طبعا فيه إللي قعد يهذي، ومنهم إللي كان بيقوم الدنيا حريقة، وتزيد النار أكثر ما هي ... ومرة أمي أخذت حاجة من إللي بالبسها وحاجة من إللي بيلبسها جوزي وراحت لشيوخ من الشيوخ في بني سويف ... ورجعت قالت لي أنا الاتنين إن فيه حد عامل لنا عمل ... وهي كانت عارفة مين ... لدرجة إنها ملحت له عن حد بس ما قالتش ... ولما زادت المشاكل في مرة قالت له مش أنا قلت إنك تبعد عن البيت بتاع عمك وما تكلش فيه ...".

وبيد أن صاحبة هذه الحالة قد لمست أسباب عدم التوافق الاجتماعي والأسري، وهو ما يتجلى في انغماس في الأرواحية، فإننا نشهد أيضًا بتوسع الأسطوري وطغيانه في حل المشكلات. فإننا نرى أننا أمام مئة تضاد بين الإنسان وعصره، وبينه وبين واقعه، فالذاكرة إذ تعمل وفق الماضي وبعيداً عن العقلانية، فإن صاحبة هذه الحالة تنظر إلى الزمن الحالي بحسبانه يكرر ذاته ويوجد من ترائه باستمرار، وهذا ما نلمسه من كلامها التالي:

".... هيه خَبت عليًا لغاية لما هوَه في يوم صرح ليًا بالكلام إليي بينه وبين أمي، لدرجة إنه قال أنا عايز أشوف حاجة للي بيحصل ليًا... قال لي إن بطنه ساعات بيحس إن فيها سكاكين بتقطعها... وكان كل مرة يحصل فيها زعل هوَه بعدها بيحس بكده ويقول لي الكلام ده... أنا لما لقيته بيتالم... قلت لأمي لازم تاخده وتروح للشيخ وتحاول تشوف حل للحكاية دي... وهمة راحوا لبني سوييف، وهناك هو بيقول إن الشيخ قعد يقرأ على مية وعسل وزعفران ومبسك، وبعديها نزلت حاجات من بطنه شكلها وحش وسوده ودم إسود مجلط... وقال إنه حس بتحسن... وهوَه بعد كده بدأ يتحسن معايا وبدأت الحالة إليي كنا عليها أول ما التجوزنا...".

إن تفعيل الخيال والإبداع لتأويل الحالة التي عليها هذه الأسرة، جعلها تؤمن بنخاعة الخبرات اللاعقلية، وهو ما ساهم في جعل الخبرة الأسطورية ها هنا تتحول إلى ممارسة دينية شعبية، بعيداً عن المنطق، إننا هنا أمام ما يسمى بالإيمان الحقيقي الذي يكون من خلال الخبرة والفعالية الإيمانية التي تشكل جوهر الاعتقاد الروحاني، وهو ما يدفع إلى إحياء الروحية لتجسد الصورة الإلهية والاعتقاد الديني، وهذا ما نلمسه في ممارسة الطقوس السحرية هنا:

"... كان فيه ساعات قبل ما الشيخ يطلع له الحاجات دي، كان بيقول إنه بيحس إنني قدامه زى القرد وشكلي وحش... وأنا كنت باحس الإحساس ده... وساعات ما كنتش باطبق أنام جنبه... ده حتى في المعاشرة أنا ما كنتش باطبق أمارس أي حاجة أو حتى آجي ناحيته وألمسه... وحتى لو كان بيتم بيتنا حاجة على طول تقوم خناقة... وصوتنا يعلي، وبعدين نقول إحنا كنا بنتعارك على إيه مانعرفش... الموضوع ده فضل عندنا كثير وبعد ما ربنا

سهل لنا برضه قعد معنا كثير ... بس أتاري إن العمل ده بيتجدد ... أنا
ما كنتش بأمن بالحاجات دي ... وأمي وجوزي حكوا لي إنهم عن طريق الأتر
بتاعي قدروا يجيبوا لي عمل وكان معمول فيه حاجات مش كويسة زي ما
قالوا ... همّه قالوا إن كان فيه حاجات معقدة وشعر وخنافس وورق
مكتوب بخط اسود ...".

وطبيعي أنه نتيجة لاستعداد الذات للإيمان بها هو غير واقعي، أن تشكل
تصرفاتها وفق هذا النمو وهو ما إلا استمرار للركون إلى الفعليات السحرية، والإيمان
غير الواعي، ذلك الذي دفع صاحبة هذه الحالة إلى استسلامها للمخلص الخارجي، وهي في
ذلك تقول:

"... أنا الكلام ده ما كنتش باصدقه، بس لما الموضوع ما انتهاش أنا
قمت رحت للشيوخ وقدامي الشيخ جاب ليّا عمل معمول في قماش مربوط في
حاجة من حاجاتي ... ويومها هو جاب طشت نحاس وكتب عليه آيات
قرآنية على حرفه وبعدين قلبه وقال لي اقعدي عليه ... ولما تسمعي خبطة في
الطشت قومي ... وفعلًا سمعت خبطة وقمت ورفعنا الطشت ولقيت فيه
لفة شكلها وحش فيها خفافس وورق مكتوب بالاسود وريحته وحشة ...".

وإذا كانت صاحبة هذه الحالة قد استندت على غير الإلهي في الكشف عن طبيعة
الأزمة الاجتماعية التي تشهدها، فإنها حاولت أن تخطب ود صاحب الضريح من خلال
ابتداع آلية للحب، حتى تكون شكلا جديداً يرتبط بالإبداع، ورغبة في التضامن مع الآخر
حتى يدافع ويحمي ويدود، وهو ما يتم من خلال ما نسميه بالوجه القربانية التي تقدمها
صاحبة الحالة لصاحب المقام وطريديه وخدام المكان، وهذا ما نستدل عليه من كلامها
التالي:

"... إحنا حمدنا ربنا على إلهي حصل ... وكنا قبل كده نادرين إن لو
ربنا فك أزمطنا إحنا هنروح نزور الشيخ حبس الوحش ... وطبعًا رحنا وكنا
جايين أكل وزيارة كبيرة ... إحنا دجنا لربنا ديبحة صغيرة ... خروف،
وفرقتنا جزء منه وطبخنا الباقي وجبنا منه للشيخ ... زي ما احنا ندرنا ...
إحنا في اليوم ده فرقتنا الأكل ودعينا زي ما الناس كلها بتعمل وطلبنا إن
ربنا يزيل عننا العُمة ...".

وحيث إن تقديم الهدية للولي، تجعل العلاقة بين صاحبة هذه الحالة والولي علاقة تعاقدية نفعية، فإنها في الوقت عينه تجعل الولي ما زال حيًا يقدم خدماته حسب قيمة الهدية، تلك التي تسقط القداسة وفق ارتباطها بالمجال الذي يقدم فيه. إنه وفق ذلك فإن الهدية هي المجاز والرمز الذي وفقًا لها يقوم الولي بوظيفة الكشف والمنع والدفاع، وهذا ما تكشف عنه صاحبة هذه الحالة؛ إذ تقول:

"... إحنا مشينا في اليوم ده وكنا فرحانين ... وبعدين الجمعة إللي بعد امرة دي أنا وجوزي قلنا إحنا عايزين نروح للمقام وبعدين حصل حاجة ومارحناش وبعدين نسينا الموضوع ... وبعد مدة سمعت إن جوزي هايتهجوز بنت عمه إللي كنا سامعين إنها هي عملت له العمل ده عشان تلخبط عيشتنا .. أصل هيّه كانت متجوزه قبل كده وجوزها مات ... وفي يوم وأنا قاعدة في البيت لقيت هاتف بيقول لي روعي للشيخ لأنه زعلان وهوه إللي عامل الموضوع ده عشان تفتكره ... ده هوه إللي كان السبب في فك الموضوع إللي فات وعشان كده المهجر له عمل كده ...".

ولما كان العقل يتفق بالخيالي وغير الواقعي؛ إذ يرجع الأسباب لكرامات الموتى الأولياء، فإنه من جهة أخرى يقودنا إلى أن الالتجاء إلى الموتى، يجعلنا أمام زمرة من العصابين، الذين يكابدون نتيجة الأفعال الوسواسية، التي بقتضاها يصبح الدين الشعبي نوعًا من الأوهام، ويجعل الخوف هو السبب في عدم استنفار الذات لقواها بحثًا عن التحرر. فبدلاً من إزاحة الخوف، فإن الذات تسقط انفعالاتها لكي تستعذب العذاب وتستمرئ الألم وهذا ما ملسناه من الكلام التالي:

"... أنا مااستنتش للجمعة ورحت على طول وكان يوم في نصف الأسبوع ... أخذت معايا أمي وأخويا ... وأنا رايجة وراكبة العربية من أبشواي للصوفي وأنا قاعدة أعيط ... وكل ما أقرب للمقام وصوتي يعلى لغاية لما جيت في المقام واترميت على الأرض وقعدت أبوس الأعتاب والمقام واتسح فيه وكنت زي إللي حاسس بالذنب وباكفر عنه ...".

إنه نتيجة الاستغراق في الخيالات والضلالات الجوانية، فإن الرضا اللاشعوري، يدفع الذات البشرية لتفعيل الإيمان بالمقامات ومن يرقد تحتها، ناهيك عن الإيمان بقوة

الولي، أو ما يطلق عليه بالبركة، وهذا ما يُستدل عليه من ممارسات وقناعات صاحبة هذه الحالة:

"... وأنا قاعدة بأعمل كده جاتلي واحدة أنا ماعرفهاش ... وقعتدت تطبطب عليا وتقول لي خلاص إللي فات مات، خلينا في النهاردة ... أنا حسيت كأنه الشيخ هو إللي بيتقول لي كده ... وطبعاً أنا هديت على كلام الست دي وبعد فترة بسيطة أنا مالتقيتش الست دي وكأنها فص ملح وداب ... من يومها أنا ماشفتش الست دي جنبي ... أنا انشغلت بعد كده بالدعاء وبحالتي وجوزي إللي هيطير مني ... وبعدين صليت ... وطففت حوالين المقام كأنني بالحج بالضبط وقعتدت اتمسح في القماش إللي ملفوف به المقام ... ومن الوقت ده وأنا بدأت أشعر باطمئنان جوايا".

إن الانعطاف نحو الإيمان كتعبير اعتيادي ونوعي من خلال العقل، يجعل الإيمان من خلال المعرفة التي يحصل عليها الفرد ما هو إلا استجابة لطاقات نفسية، وليس إلى النزوع التجريبي فنطاق الخبرة هو الذي يشكل طبيعة المقدس، ذلك الذي يجعل الإيمان بالأولياء هو نتيجة لحالات نفسية دينية، وهو ما ينكشف من خلال ممارسات صاحبة هذه الحالة:

"... أنا بعد ما خرجت من المقام لقيت نفسي رايحة أعمل زي الناس ما بتعمل، أنا لقيت الناس بتروح جنب الحجر ويحطوا إيديهم عليه زي ما الناس بتعمل في مكة ... وبعدين يحطوا إيديهم على راسهم وبعدين يقوموا يدرجوا على الأرض من عند المقام إلى حته بعيدة عنه وهي مايلة شوية وده إللي بيساعد في الدحرجة ... ولما خلصت الموضوع ده أنا حطيت من معايا إللي تيسر وكان معايا وبعدين رَوحت ...".

إن الغوص في الجواني، يجعلنا نرى أن الذات ترد ما فيها وما عليها أن تعمله إلى الآخر، ذلك الذي يجعلها تتخلى عن كل شيء لمصلحة الجواني الذي لم يعطل الحرية، بل يجعله يبحث عن فردوس مفقود في الرواسب اللاواعية لدى الذات، إنه يبحث عن وكيل له يخلصه مما هو فيه ويأتي بها هو مرغوب، ذلك الذي كشفت عنه صاحبة هذه الحالة؛ إذ تقول:

"... من اليوم ده وأنا بدأت أحس براحة ... وحتى بيتي بدأ يهدأ وجوزي يهتم بيّا وبولادي ... وبدأ موضوع الجواز ده يتشال من دماغه ... بس أنا من اليوم ده وبقت الزيارة شيء مش عادي في حياتي ... ده بقي واجب مقدّس ... وبقيت اعتمد على الشيخ في كل حاجة، لو بافكر في حاجة أو عايزة أجيب حاجة حتى لولادي أو لجوزي أو لينا لازم آجي للشيخ عشان استشيريه وإن كنت مرتاحة للشيء ده أعمله، وإن ماكنتش مرتاحة وحاسّة إن فيه حاجة قبضاني أبعد عنه ... أنا بقيت مهتمة بكل حاجة عن الشيخ حتى كنت بأسأل الناس عن كراماته ولقيت مش أنا بس إيلي مؤمنة بيه وبقدراته ده أنا أقل واحدة من إيلي معتقدين فيه".

الحالة العاشرة: فقدان الحرية

تبلغ صاحبة هذه الحالة نحو ٣٥ عامًا، وهي متزوجة وأم لولد وبنت وتقتن بحافظة بني سويف، وحاصلة على دبلوم المدراس الثانوية التجارية. ولما كان الإنسان دائمًا يبحث عن معنى لنشاط وعيه الخاص، فإنه يكون محصورًا ومنقادًا إلى الأسس والأفكار والإيديولوجيا التي تضعها الذات الإنسانية، مسارًا لها، ومن ثم تقسي في مثل هذا الموقف ذاتًا أسطورية تتلقى ثقافتها أو ترثها من خلال المزج بين التاريخي والأبدي والإيمان الوجداني بالأساطير وهذا ما يمكن أن نلمسه من خلال ما طرحه صاحبة هذه الحالة:

"... أنا من بني سويف ... وباجي هنا عشان البركة ... من زمان وأنا باجي مفيش جمعة ماتلاقنيش هنا ... أنا من ييجي ٣ سنين ما انتقطعتش عن سيدي حبس الوحش ... أنا عرفت المكان من كلام ناس قرابي كانوا قاعدين في الفيوم ... همّهم قالوا على بركة الشيخ ومعجزاته ... وأنا جرّبت مرة بركته وعشان كده أنا مرتبطة بيه ... أنا ممكن ما أعملش حاجة لجوزي ولولادي وآجي هنا ... حتى أنا ساعات بأجل حاجات ولادي ولازم آجي هنا ...".

وحيث إن الإيمان بالأسطوريات يفجر الإيمان بقدرات الأولياء، فإنه أيضًا حسب التفكير الأسطوري، والإيمان بالحكي لا بالوقائع المجربة، فقد بات العقل يغلف بعدم

العقلانية، وهو ما جعل تفسيره لكل ما يجابه الفرد في الواقع يتم بطريقة تبتعد عن العقل وغير واقعية، وهذا ما تكشف عنه صاحبه هذه الحالة؛ إذ تقول:

"... أنا كان عندي مشكلة كبيرة أول ما اتجوزت ... كنت ماباخلفش وطالت عدم الخلفة بييجي ٥ سنين ... وده ماكنش بيهمنسي لإن جوزي بيحبني وهوه كان بيقول إن ده قسمة ونصيب ... وبيجي مطرح ما بييجي ... إللي كان مجنني، إن بعد الخمس سنين هوه بدأ يتغير ... وأنا كمان اتغيرت من ناحيته ... تقدر تقول لا هوه طايقني ولا أنا طايقاه ... إحنا كنا بنقول الكلام ده لبعض وكنا بنسال عن السبب وماكانش فيه مننا رد ...".

وإذا كان الإدراك لدى الذات وفق ما تقدم يجعلها أمام فلسفة أنطولوجية خاصة تتحدد بعدم رفض الزمان الدنيوي، وتعظيم شأن التاريخ الذي يستقي مآذجه من الزمن الأول، ناهيك عن منح الموجودات دلالة رمزية، فإن الفرد لا ينفك عن ذلك الفكر الذي يشيع بالقداسة ولما كانت الذات تعاني من قلق في الفكر والسلوك ورجرجة في القيم وغياب في القيم العقلانية، فالناظر إلى هذه الحالة يجد أن الذات يجنوحها ناحية الماضي والتراث، يجعلها تنمو ناحية الأفكار القديمة من أجل الشعائر، وهذا ما يجعل اللاوعي هو الذي يتحدث؛ إذ يقول:

"... إحنا رحنا ندور على الموضوعات دي رغم إننا ماكناش بنصدق ولا بنأمن بيها ... رحنا طبعنا لناس كتير ... رحنا لشيوخ ورجالين ودفعنا فلوس وجبنا حاجات تغضب ربنا وقلنا أهي وسيلة عشان نخلص من إللي فينا ... إحنا دجنا مواشي وخرقان وحتى الفراخ، وجبنا بخور وفيه حاجات نفعت معانا وحاجات مانفعتش ...".

إن الرائي في ضوء حكي صاحبة هذه الحالة يجد أننا أمام ما يسمى بالوليمة القربانية التي تستند على تصورات ترتبط بتقديم الطعام والشراب، ليكون دعماً و رمزاً للمشارك الاجتماعي الذي يشير إلى أن الإله وعباده يشتركون في الطعام، ويرتبطون برباط يعمل على إدامة العلاقات بينهم. ومن جهة أخرى تشير إلى أن تقاسم الطعام مع الآلهة، يعبر عن أن المرء ومعبوده من مادة واحدة. وحيث إن صاحبة هذه الحالة يمثل مخزونها المعرفي موجهاً أساسياً لسلوكها، فإن ما يطبع تفكيرها هو الالتجاء لما هو أسطوري

وحسب، وهو ما يجعل تديّنها تديّنا بدائيًا ذلك الذي يعكسه ممارسة الطقوس في هذا الإطار وهو ما نلمحه من الكلام التالي:

"... إحنا رحنا لواحد كان بيكشف وبعد كام جلسة هو قال لنا إن إحنا معمول لنا عمل ... بس هو بيكشف بس وما يقدرش يعمل لنا حاجة ... هو دلّنا على واحد يقدر يطلع العمل. إحنا رحنا للراجل ده بس هو الصراحة كان بياخد فلوس ... هو طلب إن إحنا نجيب حاجات، كانت زعفران ومسك وعود وسيف السلام كل ده أطياب من إلهي بيستخدموها ... الحاجات دي كانت قنّها غالي ... هو كان ساعات إلهي مش بتلاقيه هو بيحبيه ... وقعدنا مع الشيخ ده وقت طويل ... وكان مايجبش فايده ... مرة يقول إنه هايحيب العمل واحنا قاعدين ... وساعات يقول روحوا هاتوه من الحنة الفلانية ... ونروح مانلاقيش حاجة، وطبعاً ماكانش فيه فايده ...".

ولما كان الكلام الفائق يعكس إلى أي حد أن ما يختلج بداخل النفس، يأتي نتيجة لحالات نفسية تبرز بقدر واسع فعالية الفكر الأسطوري في العالم الخاص لصاحبة الحالة، فالدافع الديني البدائي يسلم بالوقائع الداخلية للفرد، تلك التي ترتبط بحاجات اجتماعية معينة، ومعايير اجتماعية ورموز تكشف عن طبيعة العلاقة بين المعتقد والطقوس. إذن فعلاقة الفرد بنظام طقوس معينة، يدفع العلاقة بين الفكر الأسطوري والمعتقد الديني، وهذا ما أوضحته صاحبة هذه الحالة؛ إذ تقول:

"... ولما امدت طالت علينا والمشاكل بقت تزيد، حتى إن جوزي بدأ يروح ينام عند أمه عشان المشاكل ماتزيدش ... إحنا بدأنا ندور على واحد تاني ... إحنا رحنا الجمعية الشرعية إلهي في بني سويف واتعرفنا على واحد بيقولوا إنه بيقرا قرآن، وبدأ يبجي عندهنا وطلع لي في مقدر تاني وقالي إني ملبوسة وعندي عشق ... ودخلنا في سكة تانية ... المهم هو قعد يقرأ عليا وكان كل مرة يسك في جسمي لدرجة إنى قلت إنه مش واخذ باله ... بس اتضح في الآخر إنه كان عايز مني حاجة وحشة ... اضطرينا عشان نقصر المشاكل نسيبه وبعدين رحنا لواحد تاني ... هوّه جاب لنا العمل واحنا

قاعدين في طشت ... قعد يقرأ وبعدين حصلت فرقة ... واتلاقينا العمل
في الطشت معمول شعر قديم وكتابة بالإسود ...".

إن المتابع لما جاء في الفقرة السابقة يجد أن الإيمان بقدرة الفرد ها هنا هو الذي يشكل أساس الفهم الديني؛ إذ من خلال اللاوعي تتشكل درجة الإيمان، ومن ثم تأتي المعرفة الدينية التي يتحصل عليها الفرد. إنه حسب نظرية الإدراك الحسي يكون الاعتقاد بوجود الله ظاهرياً، وتحت ظروف معينة، تلك التي تتمثل في النزوع إلى الحسي وليس التجريبي، فنطاق الخبرة البشرية هو الذي يؤدي إلى الإيمان بوجود قوى ها مواقف قدرة، وهو ما يثل استجابة لطاقت نفسية معينة. ومع أن الإيمان بالديوي بات شيئاً مستمراً، ويعظم من شأن ما تضمنه الأساطير، فإنه يترافق مع ذلك كله منح الموجودات دلالة فردية، وينطلي عليها مفهوم المقدس، وهذا ما يجعل الفرد يستبدل المقدسات، بأخرى أرضية، وذلك هو ما تطرحه صاحبة الحالة:

"... إحنا طلعنا العمل بس مانتهاش إيلي عندي، وبرضه الماشاكل كانت بتزيد ... ولما معارفني في الفيوم عرفوا إيلي عندي وإيلي أنا دخت فيه، عرضوا علياً إني آجي الفيوم يوم الجمعة وأزور سيدي حبس الوحش ... أنا ما كذبتش خبر وجيت ... أنا طلعت من بني سويف الفجر وجينا على هنا على طول ودخلنا المقام وحطيت إيلي فيه النصيب وإيلي جاد به ربنا، وقعدت أصلي، وأدعي وألف حوالين المقام لغاية لما جه ميعاد الظهر ... همّه أشاروا علياً أن أول لما يأذن الظهر على طول أقوم وألف حول المقام وحوالين الحجر وأول ما جيت جنب الحجر وباحط إيدي على دماغي لقيت نفسي أغمى علياً وهاتك يا لف ... أنا ما حسيتش إلا وأنا أومي وقرائي جني وبعدها حسيت إن فيه حاجة اتفكت من علياً ...".

إن المدقق فيما تقدم يستطيع أن يستدل على أن الاستعداد الداخلي بتصديق قدرات الآخر، هو الذي يكرس الإيمان بالطقوس، فضلاً عن أن الذات ها هنا منوطة بمحاكاة النموذج السماوي؛ إذ يكون الأسطورة والطقس تكتنيكين ملازمين، ومساعدتين في الإيمان بهذا الوضع، وهو ما يتخلق من خلال ولادة العقل الأسطوري وإعادة بعثه من جديد، وبالتالي استدعاء الزمن المقدس الذي يقتسم المخلوق مع الخالق حضوره الطاغي، ذلك الذي يجعلنا أمام حالة عاجزة ولاوعية تسلم بإيماننا بأنفسنا وليس إيماننا بالله.

وحيث إن الركون إلى الجواني يخلق حالة من عدم الاستقرار والتنامي عن الواقع، ويولد نوعاً من الحرية، فإنه في المقابل يجعل الفرد ينتظر المخلص الخارجي، ومن ثم يجعل الذات في إطار الانسحابية وهذا ما تراه جلياً في السطور القادمة:

"... من يوم ما حصل لي كده وربنا فكها شوية، والحال اتصلح مع جوزي وحتى مع عيالي ... مابقيتش بالتخلق على حد ... حتى جيرانى مابقيتش بيتخانقوا معايا ... أنا بقيت مرتاحة وده مش إحساس ولا حاجة ... ده أنا وأنا بادحرج هنا شفت وأنا نايمة إن فيه واحد شيخ لابس أخضر في أخضر ومعه عصاية كبيرة هوّه إللي بياخد بإيدي ويبعد عني أشكال وحشة قوي أنا شفتها ...".

وطبيعي انه إزاء الوصف السابق، فإن الإنسان حسب خضوعه لعلاقة القهر ينجرف إلى التفكير الخرافي والغيبى كوسيلة للتحرر والخلاص والشفاء، وليس أدل على ذلك من استعارته للأسطورة وهذا ما نلمحه أيضاً من الكلام التالي:

"... أنا من يوم ما حصل لي ده وأنا مابسيش المكان ده ... أنا باحس لو فيه جمعة ماجيتش هنا هاحصل لي حاجة ... ممكن الواحد يأخر أي حاجة لكن ماقدرش أأخر الزيارة ... تأخير الزيارة يزعل الشيخ والشيخ له فضل علياً ... هو إللي جالي وأنا بادحرج وحاش عني الوحش وفكك عملي، إزأي أنا أتأخر عنه ... أنا هنا باجي كل جمعة وادحرج وباخط فلوس وساعات باطبخ وأوزع الأكل أو أسيبه هنا ...".

ولئن كانت صاحبة هذه الحالة تبحث في الآخر عن القدرة والحماية، فهي أيضاً تحاول أن تلتحم بالقدس الذي هو بمثابة المرحلة المبكرة للدين والطقوس، تلك التي تجعل الاعتقاد في الإلهي ينفتح على عالم ينحصر فيه العالم البشري، وبالتالي تكون القوة للآخر من نفس الجنس الذي يتمتع بالقداسة، أو قل إنه يجعل من المقدس والديني وحدة عضوية.

إنه حسب ما تقدم، فإن الإيمان بالموثوق وفق المعتقد الشعبي، يجعل الديني هو هو المقدس، أو قل إن الحضور يصبح للديني، بينما المطلق والنهائي قد يذهب بعيداً إلى السماء، وفي حل عن فهم ما يحدث على سطح الأرض، وهو ما يجعل الآلهة الصغار

يرزقون وينعون ويعاقبون ويعقلون كل شيء في البشر وهذا هو عين ما تذكره صاحبة هذه الحالة:

"... الشيخ مش بس معايا كده، هو مع الناس كلها... في ناس خلّفت هنا، وناس اتصلح حاتها وناس اتفك أعمالها... وناس التجوزت... وناس عملت مشاريع... الشيخ سره باتع وهو قوي ببركة ربنا... ويقدر يعمل كل حاجة... مافيش حد بييجي هنا إلا وينجبر وينصلح حاله... كمان فيه ناس اتأذت من إنهم يقولوا كلام وحش على الشيخ... ده قطب من أقطاب الرجال المتولى... ده ساعات إحنا بنسمع إن إلهي بيضيع منه حاجة، ويادوب يردد اسمه أو يدعي بيه ربنا يرجع له الحاجات بتاعته، ترجع له على طول... مافيش حد يطلب الشيخ ويتأخر عنه..."

إذن أمام هذه الحالة، فإن الأموات يسكون بالأحياء بل ويتحكمون فيهم، وأن وجودهم يجعل الأفراد يتخذون طابعاً عفويّاً في الخضوع لإرادتهم وما يرتبط بهم من حكي تاريخي؛ حيث يقوم الولي بالنظر في الشكاوى والاعتداءات والأمراض وتلبية الحاجات، كما يعاقب أيضاً الأحياء ويقتص منهم إذا ما رموه بأي قول أو فعل.

الحالة الحادية عشرة: طغيان الأفكار

هذه الحالة أم خمسة ذكور وثلاث بنات، تبلغ من العمر نحو ثمانية وخمسين عاماً، وهي أرمل، وعلاقتها بالمكان تدوم إلى أكثر من ١٥ عاماً؛ إذ تبدأ منذ أن دب المرض في أطرافها، وحاولت أن تلجأ للطب الرسمي والشعبي، ولكن لم تجد نتيجة في ذلك. وهي في ذلك تصف:

"... أنا باجي هنا من ١٥ سنة... أنا كان عندي زمان مشكلة في رجلي كنت يادوب أمشي بالعافية... وبعدين ماخليتش دوا ولا مراهم ولا براشيم إلا لما استخدمتها... ولكن ماكانش فيه فائدة... حتى إن فيه بعض الناس البدو وصفوا لي الدهن أسّيحه وأحطه على رجلي ومانعش، وبعدين عملت الكي وبرضه مافيش فائدة..."

واستكمالا لحقيقة الارتكان إلى الفكر الأسطوري، والبعد عن الموضوعي والغوص في اللاعقلاني، فإن صاحبة الحالة تشهد بكونها إلى الطقس الشعبي في العلاج والتفكير، وهذا هو عين ما أقرته:

"... أنا كان الراجل بتاعي (جوزي) لسه عايش ... وهو داخ معايا على الحكماء ولكن ماجابتش فايده ... رحت لمجبراتي ورحت لشيوخ وماحصلش المطلوب ... أنا في الأيام دي كانوا بيتقولوا إني معمول لي عمل ... كانت سلفتي هي اللي عاملة العمل ... عشان أعجز وماقدرش أخدم البيت الكبير ... إحنا أصل كنا عايشين كلنا في بيت واحد وكنا بنغير من بعض ...".

وباعتبار أن استناد صاحبة هذه الحالة إلى التفكير الأسطوري فرضته ظروف الواقع المعاش، فإن سيادته كان نتيجة لشيوع السرد الأسطوري الذي يشكل مستودع الخبرة التاريخية والذاكرة الجمعية التي من خلالها يتحول الأشخاص إلى أبطال أسطوريين، يساعدهم في ذلك وجود عناصر ما وراثية ساهمت في تحوّلهم من السماء إلى الأرض. وهذا ما نلمسه في المقطع التالي:

"... ولما أنا غلبت قامت أم جوزي قالت لي ما تروحي تزوري سيدي حبس الوحش ... الناس بتروح له لما بيكون عندهم وجع أو مرض أو مس أو لبس من الجن ... أنا قلت شاالله يا أولياء الله ... أنا في الأول كسّلت، ولكن حسّيت إن فيه حاجة بتناديني للشيخ، فجهرت نفسي ورحت ... أول ما رحت أنا لقيت ناس بتدحرج وناس بتطوف وناس بتصلي وناس بتذكر وكل واحد له وجيعة ...".

وإذا كان تحول الواقع المعاش إلى حيز أسطوري يتوافق مع ما هو متوارث، فإن استمراريته وزيادة مساحته يحول كل ما هو عقلاني إلى عكس ذلك. إنه وفق ذلك يتم إعادة صياغة الواقع بطريقة واعية، والتحول إلى الطرق الأسطورية؛ إذ يتم إضفاء المعاني اللاعقلانية على طبيعة الأحداث، وهو ما يتم إما لزيادتها أو إنقاصها وفقاً لطبيعة المصلحة الخاصة بالذات والاعتقادات التقنية وهذا ما نلمسه في التالي:

"... أنا أول ما شفت الحاجات إللي الناس بيعملوها أنا ماضيتش أعملها، ولما عرفت إن الناس بتيجي تغسل ذنوبها قدام الشيخ، وإن الناس بتكفر عن ذنوبها ... أصل حبس الوحش له كرامات كتيرة والناس دي بتيجي هنا كمان عشان بتفك السحر والأعمال ... وعشان تشفي من العلل، قمت أنا سلمت في قلبي ... وبعدين بدأت أعمل زيهم ...".

إن طغيان الأفكار حسب ما تقدم يجعلنا نفسر ذلك بشيوع ما يسمى بحالة (عصاب الإكراه) الذي بقتضاها يعيش الفرد حالة من التفكير الجواني والتخيل، لكي تصبح خلفية فكرية عامة، وحالة من الوجدان الجمعي، وهذا ما نشهد عليه من خلال المقطع التالي:

"... أنا بقيت آجي هنا وأعمل زي الناس لدرجة إني أول ما باجي أنا باحيي المقام بصوت عالي وأطوف ومش عارفة الصحة دي بتيجي منين أول مارجلي بتحط هنا في المقام؟ ... لدرجة إني ساعات بالف ١٥ مرة ونفسي بينكرش وساعات مابقدرش أخذ نفسي، وجسمي كله بيعرق، بس بعد ما ابدأ أحط رأسي في أيدي وأجلس على الحجر، ودقايق وكل حاجة بترجع زي ما كان ...".

وإذا كنا نسمي الإيمان الجواني المرتبط بالعواطف واللاشعور، بحالة التوتر الروحي، فإن ذلك لا ينفك هو الآخر عن الممارسة الشعبية التي تبتعد عن التسامي والمطلق، التي من خلالها تكون الفعاليات الدينية أفعالا مقدسة، أو هي مقلوب المقدس الفعلي، وإليك ما تحدثكم عنه صاحبة هذه الحالة في كلامها التالي:

"... أنا لما كنت باعمل الدحرجة كنت بارتاح شوية ولكن كله بيرجع ثاني ... لدرجة إني فكّرت إني أجيب خيمة واقعد عند الشيخ ... اقعد جنب المقام عشان البركة ماتبعدهش عني ... أنا كنت ساعات باقعد جنب المقام وأعيط وأشكي وجيعتي ... وأنا كنت باحس إن الشيخ سامعني وشايفني وعارف أنا عايزة إيه ... وده إللي خلاني متأكدة إن الشيخ بركاته حلت علينا وبتحاوطنا ...".

وحيث إن الممارسات الطقسية تحول الأسطوري إلى أفعال مقدّسة، فإننا نكون بصدد تكرار للفعل الديني الأولي، الذي يسعى ليس فقط لخلق الدين، ولكن لخلق الكون والبشر في ضوء استحضر اللاواقع، وإبطال أي شيء من خلال خطب ود الآلهة والهروب من اليومي والعودة إلى المقدّس البدائي، ذلك الذي يخلق الشعور الجمعي. وهذا ما نلمسه من التالي:

"... أنا أقول لك الحقيقة ... أنا عندي إيمان إن إلهي حبس الوحش،
يقدر يحبس أي حاجة وإحنا عشان كده بنتوسط ويدينا إلهي إحنا عايزينه
... ومش أنا بس إلهي باعمل كده، ده كل ولادي كمان بيستباركوا بالشيوخ
وولادهم كمان ... ماحدث منهم يقدر يتأخر عن الزيارة شوف من ١٣ سنة
لغاية دلوقتي وأنا وكل إلهي مني بيجي هنا ...".

وعلى الرغم من أن الإيثار بالأولياء مزعزع؛ إذ لا يأتي مجدد أو تغيير من الحالة
الشفائية، إلا أن ثمة خوفاً من مجافاة صاحب المقام، وهو ما يجعل الذات في حالة استلاب؛
إذ يتجسد الوهم كطريقة للخلاص من كل المشكلات، ذلك الذي يجعل الذات قابضة في
إطار ما يسمى بالهلوسة العقلية، وهذا ما نستشعره من التالي:

".... ربك والحق إحنا دلوقتي بنتعيش مع إلهي عندنا أهوه مرة كده
وجع ومرة كده نبقى بسلام وأهي ماشية، لكن أنا لازم أزور المقام وأحط إلهي
فيه النصيب ... شوف أنا عندي السكر والضغط والأملاح ولكن ماأقدرش
ماجيش وأحط النذر إلهي عليا لأنني أنا في يوم كان عندي حمل مش كويس
وقلت لو ربنا يقومني بالسلامة أنا مش هسيب جمعة إلا وآجي أحط إلهي
يتيسر عشان أي خبطة عندي ربنا يفكها ... إحنا كمان جنب ما بنحط
النذر إحنا بنرش العطر على المقام وساعات بنقوم بغسله وكنسه وترتيبه
وتنظيفه ... أصل الخدمة دي علينا واجب وعشان ميزعلش مننا الشيخ ...
أنا باعمل كده أنا وولادي ونسوان ولادي ...".

إن التفكير للذات لصالح ذات غريبة، بينما هو يشكل لدينا ضرباً من الاستلاب
الفكري والعملية، فإنه يكون من ناحية أخرى استلاباً بطريقة واعية أو عن طيب خاطر،
وهذا ما يشكل علاقة الذات البشرية (صاحبة هذه الحالة) والولي، وهو ما نستطيع أن
نتلمسه من كلامها التالي:

"... وأنا عايزة أقولك ... إن الشيخ حبس الوحش ليه قيمة كبيرة
عندنا ... وعند الناس الثانية ... إنت هنا ما تعرفش تخط رجلك في يوم
الجمعة ... كل المروجع بتلاقيه هنا ... وإللي مش عنده أي حاجة، ده في ناس
بس بتبيجي تستبارك ... والشيخ ده عشان كده مقامه عالي في وسط الشيوخ
إللي في الناحية كلها ... إنت تعرف قيمة الشيخ منين، من الزحمة إللي عنده
من الناس ...".

إن علاقة الذات بالولي وفق ما تقدم يكن أن مثله ها هنا بعلاقة المحب بالمحبيب،
أو بالأحرى هي علاقة المهزوم والمقهور بالمنتصر؛ إذ تتحرك المشاعر لتتبع نحو رغبة غير
أنانية تجاه سلب الذات من خلال ذاتها للآخر، وهو ما يعني أن ثمة تواتراً عاطفياً يؤلف نوعاً
من التقوى المبرنة تجاه البشر، أو قل إنه انهزام الذات أمام ذاتها وأمام الآخرين.

استئذان بالخروج

إنه منذ بواكير وجود الإنسان على سطح الأرض حتى وقتنا هذا، وما قام به واخترعه وقدمه لم يكن نتيجة ارتياحه، بل جاء نتيجة قلقلة الحياة الناجمة عن خوفه وهو ما يجعلنا نفتش في ينابيع الآلام والمعاناة الإنسانية التي دفعت الإنسان للبحث عن مخرج لها من خلال إبداعاته المتكررة. إنه بذلك يكون الإنسان وكل ما قدمه مديناً إلى الطبيعة وقسوتها لا إلى سهولتها. إن بحث الإنسان عن آليات جديدة، دفعه إلى استعمار كل مظاهر الحياة، وهو ما دشّن علاقته بالدين الذي بات فيما بعد فاعلاً في مجمل العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية.

لقد عبد الإنسان كل حبيب وكل رهيب، فعندما ارتعدت فرائس الإنسان عند المخيف، مال وأحب وعبد المحبوب. فمنذ أن خاف الإنسان من حرائق الغابات فإنه راح يفسر ذلك في ضوء غضب الإله الذي يتجسد في النار، فراح يعيد الرمز، ثم حينما زجرت الطبيعة وتغيرت وتلونّت السماء بالغيوم وأبرقت، فأمن أن هناك إله للبرق والرعد والأمطار، وحينما نظر إلى النجوم وشكلت خيالاته جميعاً ذهب إلى عبادتها ومن ثم الإيمان بها، وهو ما ساهم وقتذاك في خلق إله للممر ثم للحجر ثم للبحر وهكذا.. إننا هنا يمكننا القول إن الإنسان كلما بدت له مظاهر الطبيعة في التغير أو في تحول أوضاعها راح يعبدها ويشكل حوها الحكايات والأساطير والعقائد، ذلك الذي شكل ملامح الدين والعبادة بدءاً من الشكل الوثني حتى قبل نزول الديانات السماوية (٢).

إن الإنسان المحب بامتياز يعيش فقراً أنطولوجياً مرسوماً في بنيته بنسبة محدودة، وهو ما يجعل المرء يتأرجح بين المنفتح اللامتناهي والتناهي المحدود للواقع، ذلك

(٢) - حول هذه الأفكار : يمكن مراجعة : حنا حنا، صورة الله، دار النايا للتوزيع، دمشق، ٢٠٠٨، ص ٧-٢٥.

الديالكتيك الذي يجعل اللاتناسب الوجودي أمراً مهماً في تشكيل بنية الإنسان الهشة، والتي تدفع الإنسان إلى ممارسة انطواء الذات على ذاتها في إطار الأنطولوجيا المعاشة.

إنه منذ ذاك وتتماس القداسة مع الإلهي؛ إذ تتحد مفاهيم القوة والخوارق مع ما فوق الطبيعي. وحيث إن طبيعة الأولياء تعكس هذا المفهوم وتكتسي به، فالواقع يشير إلى مفاهيم أخرى ينطلي عليها هذا الوصف ألا وهي: الصالح والقريب والمعصوم والعارف بالله والشيخ والبصير والمدير والصديق، تلك المفاهيم التي تقتزن هي الأخرى مع كلمات البركة والإحسان والبرهان والكشف، والكرامة والمعجزات والورع والتقوى والعرفان.

ومع أن هذه المفاهيم تشير إلى معنى محدد حول فكرة الولي وكراماته وإبداعاته الخارقة، إلا أنها من ناحية أخرى تشير إلى القدرات الخارقة التي يحملها الوجدان الشعبي والتي تترافق مع الاعتقاد الديني لتشكل تقاليد وطقوس ذات ملامح مقدسة لدى مجموعة واسعة من المريدين، والتي من خلالها تتجسد تصورات اجتماعية معينة تخلعها الجماعة على الإنسان الولي سواء كان حياً أو ميتاً لكي تتخطى الوجود والأزمنة والأمكنة.

وفى إطار هذا الوهم فإن الأولياء وفق تصورهم للعوالم حوهم، هم أناس خرجوا من بشريتهم نتيجة لانتطاعهم عن الدنيوية وتقربوا إلى الله، إلى حد أنهم باتوا ذوات جسد أرضي وروح سماوية، أو هو على حسب تصور ابن عربي في تجلياته أن الولي لا يستقل عن النبي، بل هو على قدم نبي يتبعه في العلم والعمل والحال^(٢).

أن إصرار الناس على عدم تفكيك الروابط بين الناسوت واللاهوت يجعل الإنسان مشاركاً للوجود الإلهي، ومن ثم محاولته التوحد مع الظواهر الطبيعية، وهذا هو ما تدعو إليه الأسطورة العربية. لقد رأى هذا الفكر انتساب الإنسان إلى عالم الآلهة، أو قل حسب معابر التصوف إنها التوحد بالكون الإلهي.

دعونا نتصور في ذلك، أن الإنسان وفق هذا الفهم يجعل من ذاته علاقة بين موضوع وذات، الأول يتجسد في العالم الخارجي، والثاني يتجسد في الجواني له، وهو ما

(٢) - حول أفكار ابن عربي ومذهبه راجع:

سعاد الحكيم، خاتم الأولياء : النبوة والولاية في مذهب ابن عربي في : <http://Meahor.htm>

يجعل الإنسان -حسب الفهم السابق- ذاتاً، والوجود موضوعاً، وهنا يصبح الوجود الإلهي مشاركاً في الوجودين الإنساني والطبيعي، ومن ثم ينبغي وجود العالمين ليكونا وجوداً واحداً.

إنه في هذا السياق فرضت مسألة كرامات الأولياء جدلاً واسعاً في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو ما يعود إلى أمرين جد خطيرين، الأول يتعلق بمبدأ النبوة والآخر يرتبط بمسألة القدرة الإلهية؛ إذ أن الكرامة تتجاوز الطبيعة وتقديرها. إنها بهذا الامتياز من معجزات، وأن القدرة الإلهية هي الوحيدة التي تخرق العادة أو تعطلها.

إن مثّل الأولياء في كل شيء يجعل من هؤلاء نموذجاً مثالياً في أذهان المريديهم. فالممارسات والتصرفات والطقوس التي تشكل التفاعل بين الأضرحة وبينهم، مثّل مفتاح خدمة الأولياء، ولدى البعض عبادتهم؛ إذ يعد التقرب والانتماء إليهم قيمة وضرورة في آن، وهو ما لا يتم إلا في وجود الوجبات القربانية أو الذنور (البرتلة)، ذلك الذي يجعل المريدون في وضع دُوني، أو هو مثن للدونية أو الضعف، ومثل فوائد أخرى يريدون أن يتحصلوا عليها.

إذن إنه في إطار هذه العلاقة، فإن الأولياء يحظون بكان متقدمة ويأتي المريدون في ذيل هذه المكانة، الذين يحاولون بكافة الطرق أن يرضوا أسيادهم سواء بتعذيب الجسد، أو تخضيعه^(٤).

إن تكريس سلطة الأولياء وفق هذا القدر تجعل من الأساطير التي تنسج حولها ما هي إلا إيديولوجيا خاصة تعمل على إعمال وظيفة تكريسية وقمعية ومعرفية، من شأنها أن تمنح دلالة معينة لفعالية الخيال الذي يتفتق عن الذهن. فإذا كان الفرد في إطار هذه العلاقة يصاب بعقم الفعالية في اليقين، فإنه على جانب آخر يحظى بالخصب في البناء والتأويل والتفسير؛ إذ يكون التناقض الحاصل هو روح الفاعل المؤسّس (من أسطوري) للمعاني الذي يبتعد عن المحسوس ويتعلق بالغيب أو بغير المشاهد.

(٤) - عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، ٢٠٠٠، مرجع سابق، ص ٨٥.

إن طرح العلاقة بين العقل والواقع في إطار الوجود الإنساني المؤسّط، يجعل الوجود الإنساني فاعلاً سببياً، ذلك الذي يصعد من الذهنية الأسطورية ويجعلها مهيمنة على كل شيء، وهو الذي يتجلى فيه بوضوح سيادة اللغة البدائية التي يبرز من خلالها الوجود الخاص للعقلانية، ناهيك عن بعد الذات عن محيطها الخارجي.

ومن جهة أخرى تؤدي الولاية والإيمان بالكرامة إلى إعلاء قيمة الخضوع الذي يقوم على عدم تبادل الاحترام والتوقير؛ إذ يكون الاحترام الإجباري من جانب المريد أو المحب هو الأساس في هذه العلاقة العاطفية، التي يلعب فيها الخيال دوراً مهماً في تجسيد الحلم الاجتماعي لإبراء الذات من عللها وأسقامها وإشباع الاحتياجات الاجتماعية، ناهيك عن ترميم الشروخ الداخلية للشخصية.

إنه بتأمل العلاقة المباشرة بين الأولياء والأفراد وفق ما قدمناه نجد أنها تتأسس على رباط مقدس بين الولي ومريديه، أو قل إن مئة رباطاً مقدساً ي دشّن هذه الشرعية التي تقوم بين إرادة الأفراد (بالمعنى الهيجلي) وبين الأسس التقليدية أو القدسية. إن تسليم الأفراد بكرامات الأولياء يكرس مرجعية ثنائية تتمثل طرفاها في البيعة من جهة، والخضوع للسلطة المقدسة لهم من جهة أخرى، ذلك الذي يأتي من تأويل خاص لقدرات الأولياء وكراماتهم ودورهم المخلص من كل العقبات التي تواجه الإنسان في معترك الحياة اليومية. لقد لجأ الأفراد إلى تحويل الدين إلى القدسية، وهو ما يجعل من الأولياء قوة فاعلة ومؤثرة في كل تفاعلات الواقع المعاش، وهو ما يؤسس بالضرورة علاقة تركز على الإخلاص والتشيع، وتطويع العقول والأجساد بكل ما هو متواتر من حكي أو أساطير حول قوة وشجاعة الأولياء في تخضيع كل شيء لسلطاتهم، ذلك الذي يجعل منهم أوفياء، بل وخدام (وهو شرف يحسد عليه) التواضع (الاخناء والبكاء وتقبيل ما يتاح من مقام الشيخ).

إن التضرع وممارسة التقرب إلى الولي، لا تتم إلا من خلال الاستجارة به والخضوع التام له، وهو ما يتماثل مع ما يدفع به (حمودي) الذي يذهب إلى أن العارفين بالله هم "الإكسير الحقيقي والكمياء". إن اندفاع الأفراد إلى تبني مواقف ما فتئت تنصيب الولي (اللدنية) فوق العلم وحتى الأنبياء. فالبركة أو الرجوع الذي يتمتع بالبركة (الولي) أو

المقدس هو الذي يستطيع أن يفعل المعجزات ومن ثم يتحقق عن طريقها المبدأ المنتج للمجتمع وقيمه، ومن ثم فإن المجتمع وفق ظروفه القاهرة، فهو مجبول على أن يلحق بهؤلاء الألقاب ويختال فيهم القدرات، ليكونوا مصدرًا وحيدًا للقوة والإلهام الخلاق. إن الجدل بين القوة واللدنية التي يضعها الأفراد في علاقتهم مع الأولياء يجعل الأخيرين مصدرًا للحياة والقوة والسلطة وتسخير كل شيء، أو قل في إعادة إنتاج الحياة من خلال تفعيل مفهوم البركة والخوارق والمعجزات(٥).

ولا ريب أن سيادة العقل التقديسي، أو إتاحة الفرصة لشيوع مناخ موات تسود فيه ذهنية القداسة، سوف يطيح بالحقيقة والموضوعية بعيدًا لكي يستعيز عنها بالتاريخ أو الزمن الأول وأحداثه وأسطورياته وفق ما يخلع عليه من قداسة تشكل طريقة لتفكير الأفراد مع ما يكتنف الواقع من أزمات. وعلى هذا الصعيد، فإن العقل المسكون (المهووس) بالمقدس سوف لا يقدم تأويلاً أو قراءة موضوعية للواقع المعاش، بل إنه سوف يمارس نوعاً من الانتقاء لكي يفرض الروايات والحكايات المتواترة التي تدلل على أرائه ومعتقداته دون تصنيف بين المعقول وغير ذلك.

إن ابتداع الإنسان لطقوس (شعبية) جديدة بعيداً عن طقوس الدين الرسمي يجعلنا بصدد ما يسمى بـ(الوعي الأعلى) الذي يرتبط بالنشاط الإبداعي وتوليد الجديد والمعارف الجديدة من خلال تحفيز الإرادة والوعي والإدراك والخبرة المخزنة (فيما تحت الوعي) لتخلق إبداعات جديدة تغير من نوعية ما هو قائم، إنه في إطار هذا التضافر بين الوعي الأعلى وما تحت الوعي، فإنه يأتي الرمز وما يرتبط بذلك من ثقافة، المرتبط بالثقافة السائدة، والذي يسعى بشكل حثيث إلى استنباط المعاني وتغيرها. وبوصفه قوة للإقناع والإكراه، وطاقة تولد الإعجاب، فإنه من خلال العلاقة بين الولي والناس تتجلى الرموز باعتبارها موصوفاً جاهزاً في بنية المعتقدات، إنه في إطار هذه العلاقة فالشعور الديني المرتبط بكرامات الأولياء يسود باعتباره طريقاً للقوة الربانية، أو بوصفه مؤسسة

(٥) - عبد الله حمودي المرجع السابق، ص ٣٧-١٨٤.

مركزية تستمد طبيعتها الروحية من هذا الاتصال الذي تفرضه الطقوس المحلية المرتبطة بالأولياء تلك التي تقترب من شكل العلاقة بين الشيخ والمريد لدى المتصوفة.

إن المتأمل لطبيعة هذه العلاقة لا يستطيع إلا وأن يضع يديه بسهولة إلى مفهوم الأبوية الجديدة (البطيركية)، التي يجسد الولي منها الوظيفة الرمزية التي من خلالها تفرض الأساطير ذاتها لكي تشكل طبيعة السلوكيات والتصرفات الإكراهية التي يدفع بها الخيال لتكون معياراً في الحياة المعاشة.

إنه في ضوء وظيفة التخيل المتعالي الذي يحظى به الإنسان المتدئين المرتبط بالأولياء، فإننا نكون بصدد انطلاق من الموضوع والشيء في آن؛ إذ يكون للإنسان القدرة على التوليف من خلال استبطانه لطبيعة وقدرات الأولياء. إنه من خلال ذلك فإن الذات البشرية في فهمها للتعالي بطريقة دنيوية تجعل من وظيفة التخيل وسيلة لتعيين الأشياء وتبيان معناها من خلال التسمية والجمل المنطوقة.

إن فرض التخيل كآلية للإدراك يجعل النكوص إلى الجواني هو مفتاح الحكي والتناهي الإنساني، والذي بدوره يكون الأساس في فهم الأعمال والممارسات. إنه بمعنى آخر أن القصد المتناهي هو الذي يبدنا بالحضور المدرك في الحاضر المعاش، والذي يمكن أن يطلق عليه عناصر الحضور، الذي يجعل من إدراك الشيء هو إعادة الرمزية بغير الموجود الذي يحمل في الحس. إنه حسب ذلك، فإننا يمكن أن نحدد العلاقة بين الولي والإنسان والقداسة من خلال الأنواع التالية:

١- العلاقة الوجودية (الأنطولوجية):

وهي بين الله بوصفه المصدر الجوهرى للوجود الإنساني، والإنسان الذي يدين بوجوده إلى المطلق، أو قل إنها العلاقة بين المخلوق والخالق. والعلاقة بين الإنسان والولي والذي يكون فيها بديلاً عن الله ومسؤولاً عن كل الأفعال التي ترد له وحده بعيداً عن المطلق النهائي.

٢- العلاقة الداخلية:

باعتبار أنه بين الإنسان والله والأولياء علاقة تبادلية حميمة من خلال عمليات التواصل، فإنها تأتي إما بطريقة لفظية وغير لفظية. فوفقاً لأدبيات الأولياء، فإن الولي

ما زالت علاقاته اللفظية قائمة وذات اتجاهين من الولي إلى الله والعكس. أما بالنظر إلى علاقة الولي بالإنسان، ومن ثم فإنها ذات اتجاه واحد سواء على الصعيد اللفظي أو غير اللفظي. فالإنسان يدعو ويأمر ولا يحدث من العكس أي استجابة، وهو ما يجعل العلاقة التواصلية تأتي من الأدنى إلى الأعلى وهو يتمثل في الدعاء ويتمظهر فيه علاقة الخضوع والتواضع والطاعة.

إن الطقوس التي تمارس والقرايين المقدسة والتمالح بين الولي والإنسان ما هي إلا نوع من التواصل غير اللغوي في الاتجاه الصاعد، أي من الإنسان إلى الولي المقدس، وهو ما يعكس مدى الإجلال والتبجيل الذي يشعر به الإنسان تجاه الولي. فبدلاً من أن يشيح الإنسان عن وجهه الأساطير المدججة حول الولي، فإنه يأتمر بطريقة إيجابية بكل الحكي الميئي، ليحظى الولي بآيات التوقير وليس أدل هنا من الأفعال الطقوسية التي يمارسها الفرد سواء في إطار المقام أو المشهد أو حتى في خارج إطار الضريح.

ولا ريب أن الطقوس والممارسات التي تتم في إطار الضريح والحركات الجسدية والتعبدية والتطهيرية والمناسك، تؤلف إعلاناً أو اعترافاً من قبل الإنسان وشهادة ببركات ومعجزات وخوارق الولي، وهو ما يجعل الفرد في إطار المقام يطرح لغة تواصلية (الدعاء) من أجل ترجمة هذه المشاعر في شكل شعائر تعبر عن أفكار خاصة للإنسان المأزوم الذي يحاول أن يعتزل الحياة اليومية وشؤونها لكي يغترب عن واقعه.

وما دام الإنسان المغترب حسب شدة التدئين الشعبي ها هنا يعبر عن الخضوع والتذلل والتواضع من دون أي تحفظ، فإن الفرد في هذه اللحظة يتصرف وفق منطق العبودية، أو على الأقل أنه يخضع للولي كما يتعين على العبد أن يفعل وفق المعنى الديني. إنه في هذا الإطار تصبح الوظيفة الأساسية للعبد تتمثل في خدمة السيد بأمانة وإخلاص وتفان، ودون تبرم، ذلك الذي يفرز مفاهيم أخرى مثل: الطاعة والقنوت والخشوع والتضرع.

وحرى بنا أن نشير هنا في هذا السياق، إنه في إطار هذه المفاهيم فإن الإسلام ذاته، بات ثقافة دينية، أو نوعاً من التدئين الشعبي، أو ينطلي عليه مفهوم التمدية، على

حسب (ولفرد كانتويل سميث)، الذي يشير إلى تحويل المعنوي إلى شيء مادي أي تحويل العبادة والشعائر والطقوس والممارسات إلى عقيدة^(١).

إنه نتيجة لكل ما تقدم، فإن الاعتراف بـهكأنه الله بوصفه الإله الواحد للكون كله، في عالم الموجودات فوق الطبيعية، قد تم تجريده من معناه، وقت أن آمن الناس بوجود كينونة أخرى تشير إليها الإيحاءات بأنها ذات قوة، وهو ما جعل البعض يشد الرحال إلى الأولياء حسب أماكنهم ويستندون إليهم ويوقرونها، فضلاً عن وضعهم لتصور لوجودهم في التراتبية الكونية للوجود.

إن الأفراد هنا جعلوا مفهوم الله يفهم في إطار الذات والصفات؛ إذ فسروا الأولياء على حسب الطريقة الإغريقية التي منحهم فقط القدرة على المعرفة بالله والاتصال به، وهو ما يؤهلهم لذلك الغنوص أو الاتصال المباشر الذي يضمن الاتحاد الذاتي بين العارف والمعروف، أو قل على حسب اصطلاحات الصوفية بين العاشق والمعشوق.

إن النرجسية الجديدة التي تسعى إلى استرجاء الماضي والتخلي عن المرجعيات أو البحث عن مزيد من الاستقلال والحرية والتحرر والعيش الحر البعيد عن الإكراهات التي تفرزها العلاقة بين المقدس والمحدث، تلك التي تلعب فيها الشعائر والطقوس أو العبادات أدواراً محورية في جعلها متفاعلة؛ إذ يهبط المقدس إلى الدنيوي ليمتزجا في ضفيرة واحدة، وينزل على الدنيوي؛ حيث واقعه المتعالي من الذاكرة والخيال ليجعل اللامعروفة هي اليقين، والتوهم الحقيقة.

وفي هذا الإطار تلعب عملية الاتصال الثقافي الشعبي الدور الأكبر في ضم الأشكال الحياتية إلى طبيعة المقدس الذي في إطاره تصاب الذات البشرية بالعمى و عدم التحديد، فتخلع على كل ما هو لا يقيني بأنه ليس إلا الحقيقة النهائية، وهنا يصدق مسألة ما توصل إليه (ابن خلدون)؛ حيث إن الضعيف يتماهى دائماً مع الغالب ويقلده، بل ويتعلق بأهدابه وهذا هو شيمة المكبوت فينا الذي يحاول أن يرجع ما هو قائم إلى ما

(١) توشيهيكو ايزوتسو، الله والإنسان في القرآن، ص ١٣٠-١٣١.

هو غيبي أو غير حاضر؛ إذ يكون كل حالم يتولى بنفسه تفسير أوهامه، ويصبح الحيوي والحاضر في كل فضاءات الواقع، بينما غير ذلك هو الأبتَر.

إن حكي الأفراد أو تحويل العالم إلى قصص أو حكايات صغرى على حسب تعبيرات (ليوتار) يجعلنا نستبدل الكلي بالجزئي، أو الواحد بالمتخلف. وقبل أن نسكّر الباب على هذه الظاهرة ونستأذن بالرحيل، فدعونا ألا نغمض أعيننا عن نصوص الأولياء التي يجب أن ندخلها في أضمومة النصوص الإيديولوجية بالمعنى الحديث للمفهوم، والتي يحاولون من خلالها رؤية للكون والمعتقدات بشكل شمولي تعتمد على غسل الدماغ وحشوها، وهو نفس الفعل الذي حاولت تسويته الإيديولوجيات الحديثة. وحيث إن هذه الإيديولوجيات مسجونة بالتخريف والابتداع؛ فإنها تقدم الأئمة على غيرهم وتضعهم في مكانة تفوق الأنبياء دون حدود دينية ملموسة وواضحة، إنه إزاء ذلك، فإن محاولة هذا الخطاب الانفتاح على التراث الصوفي جعله يصل إلى ما يسمى بالإنسان الكوني الأعلى، أو الولي الذي تتحدد له وظيفة وهدف إيديولوجي محدد، ألا وهو امتلاك الناس ملكية تامة.

ومن وجهه نظر أخرى، فإن المدقق في الخطاب الذي صورنا لأركانه وحدوده من خلال الوظيفة الإيديولوجية، فإنه يسعى إلى تأويل إشكالي محض لا يأتي بالصدق دون الاحتمال والنكوص إلى الخلف. فمن خلال الزمن والجغرافيا يتوهم النص سمو (الولي) وارتقائه بقدراته وأخلاقه إلى مصاف الأنبياء، بل يتعداهم ببعجزاته إلى القدسي أو المطلق النهائي وهو ما يتجسد في التشبه بالله بحسب ما في الطاقة الإنسانية، وهو ما يجعل مثل هذه النصوص تزاحم الملك السماوي والعالم الروحي، ويدخلها بالتالي في طبيعة التصورات التأميرية.

إن مَثَل النص للعلاقة الخيالية بين الأفراد وظروف حياتهم في الوجود المعاش، يجعل إيمان الناس بالأولياء يعود إلى مَثَل الإيديولوجيا في الدين، وحصر الأُمُكار التي تتحدد بوجود روعي في أُمُكار ووعي الذات البشرية بهذا الإيمان. فالذات حينما تؤمن بشيء معين، ومن خلاله تتبنى سلوكًا عمليًا، فإن هذه الممارسات ترتبط بطبيعة الإيديولوجيا التي يختارها الأفراد بلاء وعيها وحريتها. فإذا كان يؤمن بقدرة الأولياء ومعجزاتهم، فإنه يتبنى الذي يعبر لدينا عن التمثل الإيديولوجي للإيديولوجيا والذي

يشير أيضًا إلى أن الذات تحمل وعيًا معيّنًا، وتؤمن بمجموعة من الممارسات، وتكون وفق الأفكار التي تؤمن بها ممارسة لطقوسها بحرية تامة.

إذن فإنّ إيديولوجيا الأولياء تستدعي الأفراد الموهومين بهم كتفاعليين ملموسين، أو قل إن الإيديولوجيا حسب الاعتقادات الأسطورية تحوّل الأفراد إلى فاعلين للطقوس والممارسات الدينية الشعبية، وهو ما يجعلنا نقول إن إيديولوجيا الأولياء هي التي تتوجه إلى الأفراد في إطار واقعهم المعاش، ذلك الذي يجعلها إيديولوجيا انعكاسية بطريقة مزدوجة؛ إذ تحاول أن تستدعي الأفراد كفاعلين، وتحفظهم، ومن ثم أن تجري التفاعل بين الفاعلين أنفسهم، وبين الفاعلين والأولياء، وبين الفاعل وذاته. والواقع أن ذلك ليس إلا ترجمة حياتية لكلمة آمين التي نردها في الصلاة، أو قل إنها التعبير العملي لعبودية الذات الطوعية للأولياء.

إن الولي وفق ذلك كله حيًّا أو ميتًا، يُعد رجلَ زمانه الذي ينتظره مريدوه ومحبيه والمُلتفون حوله لتخليصهم من أوضاعهم الميئوسة، ويحررهم من أوجاعهم. إن مأساة الخلاص تتيح مفهوم المخلص في خيال المؤمنين بقدرات الولي، وتجعل الذات أسيرة لفكرة المخلص الخارجي، وهو ما يجعلها تجسد فكرة الجنوح من أجل الانسحاب من العالم كله.

المحتويات

- استئذان بالدخول - ٥ -
- الفصل الأول: المقدّس والمدنّس - ١١ -
- الفصل الثاني: الذكريات الشعبية والمعاني الاجتماعية - ٣٥ -
- الفصل الثالث: جغرافية التدنّس الشعبي - ٦٧ -
- الفصل الرابع: خطاب الخوارق ومناقب الأولياء - ٩٣ -
- الفصل الخامس: تطور أحوال القداسة في مصر - ١١٧ -
- الفصل السادس: الوعي الجمعي والأولياء - ١٤٩ -
- الفصل السابع: الاعتقاد وأنسنة الإله - ١٧٥ -
- استئذان بالخروج - ٢٢٩ -

ملحق الصور



شكل رقم 1



شکل رقم 2



شكل رقم 3



شکل رقم 4



شكل رقم 5



شكل رقم 6